TEXTES ET ÉTUDES THÉOLOGIQUES

Jean Beyer, S. J.
LES INSTITUTS SÉCULIERS

Joseph-Marie Perrin, O. P.
LA VIRGINITÉ CHRÉTIENNE

Jacques Bur
MÉDIATION MARIALE

Jean Colson
LES FONCTIONS ECCLÉSIALES
aux deux premiers siècles

M.-J. Scheeben
NATURE ET GRÂCE
Texte français
de Bernard Fraigneau-Julien, P. S. S.

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME
2e édition : Texte français
de A. Kerkvoorde, O. S. B.

Charles Journet
LA MESSE

THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE

LA VOLONTÉ DIVINE SALVIFIQUE
SUR LES PETITS ENFANTS

Humbert Bouëssé, O. P.
LE SACERDOCE CHRÉTIEN

H. M. Diepen
AUX ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE
DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE

Bernard Fraigneau-Julien, P. S. S.
L'ÉGLISE ET LE CARACTÈRE SACRAMENTEL
SELON M.-J. SCHEEBEN

Karl Rahner
ÉCRITS THÉOLOGIQUES

M.-J. SCHEEBEN

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME

Introduction et traduction par
A. KERKVOORDE, O.S.B.

2e édition

TEXTES ET ÉTUDES THÉOLOGIQUES

DESCLÉE DE BROUWER

Lucien RIVAUD

Lucien Rivaud

+ Les Carmes
Mai-Juin 1962 -

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME

DU MÊME AUTEUR CHEZ LE MÊME ÉDITEUR :

La Mère Virginale du Sauveur
Les Merveilles de la Grâce divine (4ᵉ édition)
Nature et Grâce

M.-J. SCHEEBEN

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME

LEUR ESSENCE, LEUR SIGNIFICATION ET LEUR ENCHAINEMENT
DANS LA PERSPECTIVE
DE LEUR CARACTÈRE SURNATUREL

Introduction et traduction de
A. KERKVOORDE, O.S.B.

2ᵉ édition

TEXTES ET ÉTUDES THÉOLOGIQUES

DESCLÉE DE BROUWER

IMPRIMI POTEST :
Abbatia Sti Andreae,
Brugis, die 20 januarii 1959
D. Theodorus Ghesquière, O. S. B.
Prior-Vicarius

DENUO IMPRIMATUR :
Brugis, die 11 martii 1959
M. De Keyzer, *v. g.*

INTRODUCTION

Dans un article intitulé : Das Werden des jungen M.-J. Scheeben[1], *M. H. J. Brosch a déjà montré comment le jeune Scheeben, au sortir des facultés philosophiques et théologiques de l'Université grégorienne, était en possession des éléments fondamentaux à l'aide desquels il allait construire, comme il aimait à s'exprimer lui-même, son édifice théologique. A Rome Scheeben avait entendu les professeurs de l'une des périodes les plus florissantes de la Grégorienne*[2]. *Il s'y était plongé dans l'étude assidue des meilleurs traditions doctrinales de la chrétienté. C'est là aussi que son esprit génial a dû saisir le principe qui allait servir de base à une synthèse approfondie ae la science de la foi et à un exposé qui satisfît en particulier aux exigences intellectuelles et scientifiques de son siècle.*

Non que Scheeben vît déjà se dresser dans son esprit ce système doctrinal, ni même qu'il entrevît la solution de tous les problèmes qui se posaient. Il ne se doutait même pas que sa vie serait consacrée presque totalement à l'étude de la théologie. Comme la vie de tout homme, celle de notre auteur dépendit principalement de circonstances étrangères à sa volonté, disons plutôt de la Providence. Ses hautes qualités intellectuelles et ses brillantes études le destinaient sans doute au professorat. Mais lorsque, peu de mois après son retour de Rome, son archevêque l'appelle à la chaire théologique de Cologne, il quitte à regret le ministère qu'il exerçait à Münstereifel et où il se réjouissait déjà des fruits de son travail. Dans ses lettres il avoue que la science a perdu son attrait pour lui, depuis qu'il

1. *Stimmen der Zeit*, CXXIII, 1932, p. 395-408.
2. Voir dans notre introduction aux *Merveilles de la Grâce divine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940, p. XI-XV, la bibliographie principale concernant l'auteur, ainsi qu'une brève biographie. Nous préparons une étude historique développée sur l'époque et l'œuvre de Scheeben.

s'est consacré à la prédication et à l'éducation[1]. *Il appréhende d'accepter, si jeune et inexpérimenté, une place aussi en vue. Il objecte les infirmités corporelles qui, à Rome déjà, le gênaient considérablement, qui ne le lâcheront d'ailleurs jamais et qui l'entraîneront prématurément à la mort. Mais il doit reconnaître la volonté de la Providence.*

A Cologne Scheeben enseigne en même temps la dogmatique et la morale ; il se plaint d'être officiellement répétiteur, alors qu'il doit tout reconstruire lui-même. Mais sa pensée théologique se manifeste immédiatement, telle qu'elle dominera toute son œuvre et lui donnera un merveilleux principe d'unité. Dès 1860 paraissent dans le Katholik *deux articles qui marquent très nettement la position de notre auteur vis-à-vis de la science sacrée. « La doctrine du surnaturel pénètre le christianisme dans toutes les directions. Elle seule lui donne son caractère véritable, divin, spécifique, mystérieux. Elle forme le noyau du merveilleux système de ses mystères*[2]. »

Scheeben se plaint de ce que la doctrine du surnaturel soit si peu prise en considération, tant dans la dogmatique que dans la morale, dans la science que dans la vie chrétienne. « Un fait qui m'a toujours frappé, dit-il, c'est que, dans les manuels de morale chrétienne, on prête si peu d'attention à la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel[3]. » *Cette distinction est déjà pour lui et restera toujours ce qu'il y a de primordial et de spécifique dans tout le christianisme.*

Les deux premières œuvres importantes de Scheeben suivent fidèlement la ligne tracée par ces deux articles du Katholik. *La première :* Natur und Gnade, *développe du point de vue scientifique et spéculatif la doctrine du surnaturel. Elle veut être « un exposé systématique de l'ordre naturel et surnaturel dans l'homme*[4]. » *La seconde :* Die Herrlichkeiten der göttlichen

1. Cf. *Briefe nach Rom.* Lettres éditées et munies d'une introduction par H. SCHAUF et A. ERÖSS, Fribourg-en-Br., 1939, en particulier lettre 8, p. 60.

2. *Die Lehre von dem Uebernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, dans *Der Katholik*, 1860, I, p. 282.

3. *Ibid.*, II, p. 657. Nous avons reproduit cette partie de l'article en appendice aux *Merveilles de la Grâce divine*, p. 492-510.

4. *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, Mayence, 1861. Cet ouvrage, introduit par Mgr Grabmann, a été réédité dans les *Gesammelte Schriften*, œuvres de Scheeben, dont il constitue, avec *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, le tome premier (Fribourg-en-Br.,

Gnade[1], *reprend cette doctrine du point de vue pratique, telle qu'elle s'applique à la vie chrétienne.*

Cependant Scheeben n'en reste pas à la doctrine de la grâce. A la fin de Natur und Gnade *déjà il trace le plan d'un exposé scientifique de toute la doctrine chrétienne conçu de ce point de vue surnaturel. « Tous les mystères surnaturels du christianisme sont en rapport avec la destinée de l'homme... La science de la foi se montrerait dans toute son indépendance et sa beauté, dans sa merveilleuse harmonie intérieure, si on l'étudiait matériellement et formellement comme surnaturelle, comme la science, acquise dans une lumière surnaturelle, d'un ordre de choses surnaturel. Comme participation à la science de Dieu, elle serait la véritable science transcendante, à laquelle aspire l'orgueil de la raison naturelle de notre siècle*[2]. »

Bientôt une série d'articles publiés dans le Katholik[3] *développe de ce point de vue les divers « mystères surnaturels du christianisme ». Ils attirent à l'auteur de nombreux encouragements, comme il en témoigne lui-même dans la préface du*

1941). Il a été récemment traduit en français par B. FRAIGNEAU-JULIEN P. S. S., *Nature et grâce*, Paris, 1957.

1. *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.* Fribourg-en-Br., 1863. (Traduction française : *Les Merveilles de la Grâce divine.*) Cf. p. 3 : « Ce mystère si grand, si consolant, est, hélas ! trop peu connu parmi les chrétiens, malgré l'enseignement clair et net de l'Écriture et de la Sainte Église. Ignorance d'autant plus à déplorer que seul ce mystère peut nous faire comprendre et estimer la grandeur de notre dignité et de notre espérance, et les inépuisables richesses des mérites du Christ. »

Comme on le voit, Scheeben, professeur en même temps de dogmatique et de morale, regrette dans l'un et l'autre domaine la négligence du point de vue surnaturel. Il reste un certain temps indécis, ne sachant à laquelle des deux branches se consacrer. La rédaction du « Kölner Pastoralblatt », dont il est chargé en 1866, le voue même davantage à l'aspect pratique de la théologie. Il se préoccupe un certain temps de rédiger un manuel de morale, voulant utiliser à cet effet le *Compendium* de GURY. (Cf. J. DORNEICH, *M.-J. Scheeben und Benjamin Herder*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1936, p. 45, et M.-J. SCHEEBEN, *Briefe nach Rome*, p. 63 et note 70.)

2. Voir *Nature et grâce*, p. 320-321. Cf. notre étude sur : *Les bases spirituelles d'une œuvre théologique*, M.-J. SCHEEBEN, parue dans la *Nouvelle Revue Théologique*, mai-juin 1939, p. 571-752.

3. Voici la série de ces articles : 1861, I, p. 256-283, *Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums ;* p. 567-591, *Das Geheimnis des Urstandes ;* II, p. 65-90, *Das Geheimnis der Sünde ;* p. 257-281, *Das Geheimnis der Incarnation ;* 1862, I, p. 41-75, *Das Geheimnis der Eucharistie ;* p. 528-549, *Das Geheimnis der Kirche und ihrer Sakramente ;* II, p. 276-298, *Das Geheimnis der christlichen Rechtfertigung ;* p. 513-540, *Das Geheimnis der Prädestination ;* p. 640-674, *Das Geheimnis der Verklärung und der letzten Dinge ;* 1863, I, p. 641-665 et II, p. 267-300, *Ueber den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben.*

présent livre[1]. *Il se décide à les approfondir davantage encore pour les réunir en un volume et « faire de l'esquisse un tableau aussi riche et aussi vivant que possible ». Après plusieurs années d'études ininterrompues, au cours desquelles les articles précités acquièrent un développement important, il croit avoir poussé le travail suffisamment pour le conclure provisoirement et le présenter au public. Telle est la genèse de nos* Mysterien des Christentums, *parus en 1865 à Fribourg-en-Brisgau.*

Ceci nous explique déjà dans quel sens nous devons comprendre ce titre : Les Mystères du Christianisme. *Il s'agit des mystères théologiques, c'est-à-dire, comme Scheeben l'expliquera avec précision au chapitre premier, de ces vérités de notre foi à la connaissance desquelles nous ne pourrions atteindre sans la Révélation, et qui, même révélées, demeurent incompréhensibles à notre raison naturelle. Un coup d'œil sur la table des matières montrera immédiatement l'objet de ces études et l'angle sous lequel elles sont envisagées.*

Le sous-titre se charge d'ailleurs de nous en informer : Essence, signification et enchaînement des mystères, dans la perspective de leur caractère surnaturel. *Il est évident que la signification du mot mystère est ici bien définie. Ce n'est pas celle qu'il possède dans l'Écriture, en particulier dans saint Paul, textes que Scheeben aime à citer comme épigraphes et qu'il utilise abondamment dans son livre. Saint Paul parle en particulier du mystère de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ*[2], la révélation du mystère caché durant de longs siècles, mais manifesté maintenant, et, selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour qu'elles obéissent à la foi... *Saint Paul applique le sens ancien de* secret *au plan rédempteur. Mais en fait ce que saint Paul entend par mystère n'est pas moins mystère au sens théologique du mot :* Per fidem enim ambulamus et non per speciem[3].

Il ne faut pas non plus prendre le mot mystère *dans le sens plus ou moins précis qu'on se plaît à lui donner en langage liturgique, « les mystères de la vie du Christ », enseignés ou renouvelés par la liturgie et le culte*[4] *; ni dans le sens plus spécial qu'ont*

1. P. XXV.
2. *Rom.*, XVI, 25-26. Cf. J. DUPONT, O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949, p. 187-201.
3. *II Cor.*, V, 7.
4. Cf. p. ex. C. MARMION, O. S. B., *Le Christ dans ses mystères*. Mared-

voulu lui donner des liturgistes contemporains, celui de mystère du culte, de rite symbolique reproduisant le mystère ou la grâce qu'il figure, de sacrement pris dans un sens large[1]. *Ces « mystères » sont également des mystères théologiques, mais un genre tout particulier de mystères. Scheeben en traite d'ailleurs dans son livre, les appelant d'une façon originale « mystères sacramentels*[2] *».*

Le mystère de Scheeben est le mystère pour l'intelligence, la vérité surnaturelle qui dépasse absolument la raison. Son but n'est pas de prouver qu'il existe de tels mystères dans le christianisme, mais bien de les exposer tels qu'ils existent. Il est persuadé d'ailleurs que c'est là la meilleure justification de leur existence.

La tentative de Scheeben doit être replacée dans le milieu intellectuel et en particulier théologique où elle a vu le jour. Pour caractériser ce milieu, citons les paroles d'un précurseur dont Scheeben s'est inspiré, et dont il se plaît d'ailleurs à reconnaître le mérite[3]. *« L'esprit qui anime actuellement les peuples européens, » disait Kleutgen, « et cela avec une force toujours croissante, est essentiellement hostile au christianisme. Il n'a pas*

sous, 1919, ou M. FESTUGIÈRE, O. S. B., *La liturgie catholique*, Maredsous, 1913.

1. Nous ne voulons pas entrer ici dans la controverse au sujet du « mysterium » liturgique. Les idées des liturgistes de Maria-Laach, bien que toujours contestées, ont contribué beaucoup au renouveau liturgique contemporain et à l'étude du christianisme primitif. Voir O. CASEL, O. S. B., *Le mystère du culte dans le christianisme*, traduction française par J. HILD, O. S. B., Paris, 1946 et *La Maison-Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n. 14, 1948, dédié à la mémoire de dom Casel (1886-1948). Pour le point de vue théologique traditionnel voir J. VAN DER MEERSCH, *De mysterio*, Bruges, 1945. Cf. l'encyclique de PIE XII sur la liturgie, *Mediator Dei et hominum*, du 20 novembre 1947.

2. Voir C. VII, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, § 81, *Le mystère sacramentel dans le christianisme*. On sait que la Vulgate traduit souvent le grec μυστήριον par le mot *sacramentum*, lequel, dans la première tradition chrétienne était employé parallèlement au grec *mysterium* pour signifier en particulier un rite sacré. Cf. p. 562.

3. Joseph KLEUTGEN, S. J. (1811-1883) avait eu l'occasion de constater les effets du rationalisme théologique aux universités allemandes où il avait reçu sa formation. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1834, il devint professeur à Rome où il eut Scheeben comme élève. En 1853 parut le premier tome de sa *Theologie der Vorzeit*. C'est à ce livre que nous empruntons notre citation. (La première édition de cet ouvrage, qui comprend quatre tomes, parut à Munster de 1853 à 1870.) Cf. J. HERTKENS et L. LERCHER, S. J., *Pater Joseph Kleutgen, Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit*, Ratisbonne, 1910 et F. LAKNER, S. J., *Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im XIX. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, LVII, 1933, p. 161-214.

montré partout le même fanatisme violent qu'en France. Chez nous, son premier fruit a été le rationalisme. Pour le combattre se sont levés, à côté d'autres fils de l'Église, les hommes dont nous parlions[1]. *Ils se préoccupaient, soit de justifier la foi à l'institution divine comme raisonnable, soit de gagner à son action sanctificatrice le cœur et la vie des hommes. Malheureusement ils s'attaquaient à la religion surnaturelle, méprisaient et rejetaient tout le passé traditionnel. Beaucoup d'esprits sincères se laissaient entraîner par ce courant. Ils s'opposaient de toutes leurs forces aux ennemis du règne du Christ, mais les aidaient à construire une nouvelle science et une nouvelle vie. Ils croyaient reconnaître là ce que « l'esprit du siècle » contenait de vrai et de bon, et ne voyaient pas que, aveuglés par sa fausse lumière, ils le soutenaient dans son dessein pervers*[2]. »

On sait en effet le grave danger que les semi-rationalistes faisaient courir à la théologie et à la doctrine chrétienne. S'inspirant des principes de la philosophie régnante, ils voulaient tout soumettre au jugement de la raison, n'admettre que ce que la raison pouvait justifier et expliquer. Ils ne tiraient pas de ces principes la conclusion qu'en tirait le naturalisme ou le rationalisme pur. Ils ne rejetaient pas les vérités de la foi. Au contraire, dans un dessein apologétique, ils voulaient les démontrer par la raison. Ils voulaient construire une théologie nouvelle à l'aide de la « philosophie des lumières ». Malheureusement, comme le dit Kleutgen, ils repoussaient toute théologie traditionnelle, des Pères à la scolastique.

Kleutgen a eu le grand mérite de leur répondre dans un travail d'ensemble sur la théologie traditionnelle. Son ouvrage constitue un point de départ de la néo-scolastique et du renouveau

1. C'est-à-dire HERMES et HIRSCHER. Dans les premiers tomes de sa *Theologie der Vorzeit*, Kleutgen ne veut pas encore s'attaquer formellement aux doctrines de GÜNTHER, qui ne seront condamnées qu'en 1857. Il se réserve de les réfuter dans les tomes suivants ainsi que dans la seconde édition, ne voulant pas devancer le jugement de l'Église.

2. *Theologie der Vorzeit*, tome I, p. 3 (1re édit.). Voir un aperçu du protestantisme rationaliste, du rationalisme tout court et du semi-rationalisme dans A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican. La constitution Dei Filius*, 2 vol., Paris, 1895, I, p. 99 ss. Ces diverses erreurs sont sorties logiquement l'une de l'autre à partir du protestantisme. Ce sont les erreurs qui se sont introduites à l'intérieur même du monde catholique sous l'influence de philosophies étrangères que Scheeben s'attache à combattre. Il ne s'occupe pas directement de réfuter ces philosophies. Le concile du Vatican s'est attaché en particulier à combattre les erreurs rationalistes. Cf. A. VACANT, t. II, ch. IV, *De la foi et de la raison.*

théologique en général. « *Notre tâche, disait encore Kleutgen, est de montrer que les plaintes qu'ils (Hermes et Hirscher) élèvent contre le passé sont en grande partie injustifiées ; quand ils s'écartent de la doctrine commune de l'ancienne école, ils s'écartent de la doctrine de l'Église. Cela leur est arrivé parce qu'ils ont emprunté à l'esprit du siècle qu'ils combattaient, avec les préjugés contre le passé, de fausses conceptions de la science et de la Révélation*[1]. »

Scheeben, lui, ne regarde pas comme sa tâche immédiate la réfutation du rationalisme. Il admet toute la foi catholique sans discussion. Mais cela ne l'empêche pas de réfléchir à l'objet et au sens de cette foi. Au contraire, il veut mettre en lumière toute sa valeur et sa signification en l'approfondissant autant que possible par le travail de sa raison ; il veut la justifier en montrant précisément qu'elle est essentiellement « *raisonnable* » *malgré, ou plutôt à cause de son caractère mystérieux même.* « *Douter de tout et tout croire, ce sont deux solutions également commodes, qui l'une et l'autre nous dispensent de réfléchir* », *a dit un savant moderne*[2]. *Scheeben reprend avec les anciens le* credo ut intelligam *et l'*intelligo ut credam. *Il insiste d'autant plus sur la nécessité de cette réflexion, qu'à son époque ceux qui avaient travaillé dans ce sens, partant de mauvais principes, avaient fait fausse route, et que d'autres, découragés par ces insuccès, se détournaient de toute théologie spéculative.* « *Depuis longtemps la théologie spéculative est tombée en discrédit, à cause d'essais malheureux, mais aussi faussés dès leur principe ; on ne voit en elle que des spéculations difficiles, abstraites, incertaines, stériles, sinon dangereuses. Or je suis fermement persuadé que c'est précisément cette théologie qui possède la plus haute signification pour la formation de l'esprit et du cœur*[3]. »

1. *Ibid.* p. 6. En dehors de Kleutgen, J. PERRONE S. J., l'un des principaux restaurateurs de la théologie à la Grégorienne, également professeur de Scheeben, s'est attaché à réfuter Hermes. Cf. *Praelectiones theologicae*, ed. 21, Ratisbonne 1854, vol. V, col. 1497. Perrone aurait pu, mieux que n'importe qui, juger la doctrine de Hermes, ayant fait partie de la congrégation chargée d'examiner sa doctrine.

2. H. POINCARÉ, dans *La Science et l'Hypothèse*, p. 2.

3. Voir ci-après, p. XXVI-XXVII. Dans un travail savant, mais où la systématisation est sans doute un peu trop poussée, K. ESCHWEILER a exposé en les opposant les principes de la théologie de Hermes (l'un de ces « essais de théologie spéculative malheureux, mais aussi faussés dès leur principe », dont parle Scheeben) et ceux de la théologie de Scheeben,

Scheeben se propose donc de nous donner un exposé spéculatif des dogmes. Si en cela il se tourne principalement contre le rationalisme, c'est moins dans un but polémique, que parce qu'il voit dans le rationalisme l'ennemi héréditaire, le plus sournois et le plus dangereux, de la foi chrétienne[1]. *Ne parle-t-il pas des rationalistes nestoriens, combattus par saint Cyrille d'Alexandrie ? Réfuter le rationalisme qui veut s'infiltrer partout dans l'édifice doctrinal chrétien, c'est la meilleure manière de montrer la véritable nature, en même temps que la beauté et la cohésion de cet édifice. Et inversement, exposer ce que le christianisme a de particulièrement beau et élevé, c'est-à-dire de mystérieux, en montrer la véritable nature et la cohésion, c'est la meilleure manière de tenir le rationalisme à distance*[2].

Ce livre traite de « presque toute la dogmatique dans ses parties les plus élevées et les plus difficiles[3] *». Il ne faut cependant pas s'attendre à trouver ici un manuel de théologie dogmatique. Bien des points, des chapitres mêmes, que l'on retrouve dans tout manuel, sont entièrement passés sous silence. Mais ces points sont précisément ceux qui se retrouvent dans la théologie naturelle ou dans l'apologétique. Scheeben ne parle ici que des vérités surnaturelles propres au christianisme, qui distinguent la doctrine révélée de toute autre vérité. Ces vérités deviennent l'objet spécifique d'une science de la foi, distincte par là de toute autre science, en particulier de la philosophie. La théologie devient la science du surnaturel avec des principes et une méthode bien déterminés par cet objet.*

La distinction entre le naturel et le surnaturel est donc le thème fondamental des Mystères du Christianisme. *Le livre constitue, de ce point de vue, la synthèse d'une première période*

en les faisant précéder d'un essai historique sur la méthodologie théologique de cette époque (*Die zwei Wege der neueren Theologie. G. Hermes. M.-J. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsbourg, 1926).

1. Cf. A. Vacant, *op. cit.*, I, p. 120 : « Le rationalisme est la maladie de notre temps. Il faut ajouter que c'est un mal contagieux. Ceux mêmes dont il ne peut déraciner la foi subissent souvent son influence. Cette influence s'exerce jusque dans le sein de l'Église catholique, dont il est le mortel ennemi ; elle s'étend jusqu'à ceux qui prétendent défendre ses droits et exposer sa doctrine... »

2. Par sa doctrine prononcée de notre élévation surnaturelle, Scheeben s'oppose en particulier à un certain « moralisme » assez répandu à son époque, et qui réduisait le mystère de la grâce à un perfectionnement moral naturel de l'homme.

3. Voir p. XXVI.

de travaux et de recherches dans la vie de notre auteur. La synthèse ira désormais en s'amplifiant et en s'approfondissant, dans les tomes de la Dogmatik, *restée malheureusement inachevée. On voit donc la pensée qui a inspiré depuis son premier article jusqu'à son dernier tome cette théologie et qui lui a donné cette merveilleuse unité en permettant des approfondissements toujours croissants.*

Cette systématisation, cependant, n'est-elle pas trop poussée ? On en a fait le reproche à l'auteur. Déjà en 1862 Kleutgen se plaignait de cette manière « exagérée » de défendre la doctrine du surnaturel[1]. *Les* Mysterien *se heurtèrent en particulier à une critique violente de la part de W. Mattes*[2]. *L'auteur développe en effet sa science théologique sous un angle qui ne se retrouve guère dans les manuels classiques, ni même dans les ouvrages de théologie philosophique. Nous croyons cependant que c'est là répondre à un besoin de logique, de rigueur scientifique, devenu très impérieux dans le monde intellectuel moderne, et auquel les ouvrages de théologie ou de philosophie religieuse ne prêtent pas suffisamment attention.*

Les critiques cependant s'adressaient pour une bonne partie à la forme plutôt qu'au fond. Mattes trouvait que ce n'était pas seulement un livre de mystères, mais encore un livre très mystérieux. Il reprochait à Scheeben de proposer des doctrines à moitié élaborées et de parler un langage incompréhensible. Mais il exagérait manifestement quand il écrivait : « C'est à bon droit que le livre porte un titre incompréhensible. Si le titre n'était pas incompréhensible, il ne conviendrait pas à l'ouvrage. »

Nous devons avouer, après bien d'autres d'ailleurs[3], *que notre auteur est loin de s'exprimer toujours avec la clarté souhaitable. Ses lettres nous montrent les difficultés qu'il rencontre pour la langue dès ses premiers écrits*[4]. *Cela tenait-il comme il le croyait alors, à un séjour prolongé à l'étranger ? Cela tenait-il à la structure synthétique des langues latine et grecque*

1. V. *Briefe nach Rom*, p. 130 (note 116).

2. Cette critique n'est cependant pas très cohérente. Elle avait probablement comme motifs personnels que Scheeben repoussait la conception du « mystère chrétien » développée par Mattes dans la première édition du *Kirchenlexikon* (v. p. 14) et qu'il combattait pratiquement par tout son ouvrage la conception « moralisante » de la grâce enseignée à l'école de Tubingue, dont Mattes faisait partie. Cf. p. XXV, n. 2.

3. Cf. p. ex. A. Eröss, dans *Scholastik*, XI, 1936, p. 395.

4. *Briefe nach Rom*, p. 60-61, 66 et 70.

dans lesquelles Scheeben étudiait les traditions théologiques, et que son propre style rappelle ? En partie peut-être. Peut-être aussi y avait-il chez lui un certain manque de formation littéraire. Nous croyons surtout que Scheeben, pressé de condenser l'abondance des matériaux qu'il utilise et d'exprimer le flot des idées qui s'en dégagent, ne s'est pas accordé le temps de les couler dans la forme adéquate, classique, qui eût fait de son travail un chef-d'œuvre sans pareil. On reste étonné devant le nombre, l'ampleur et la science des productions littéraires qu'il accumula au cours de sa brève vie. Cela ne pouvait être qu'au détriment de la forme, qu'il eût été capable de leur accorder, si nous en jugeons par le sens artistique et littéraire dont témoignent de nombreux passages de cette œuvre-ci et d'autres[1].

La première cause de son obscurité reste d'ailleurs sa profondeur même. Il est facile d'être clair lorsqu'on est superficiel. Scheeben s'efforce, à l'aide d'un langage infirme en comparaison des réalités qu'il doit exprimer, de serrer d'aussi près que possible ces réalités qui, en définitive, restent fermées au langage humain. Il pousse cet effort aussi loin que possible. Car, si son attitude fondamentale est de respecter et de montrer l'incompréhensibilité des mystères, il veut aussi montrer ce qui est possible à la raison et jusqu'où elle peut s'avancer sous la conduite de la foi. De là cet effort d'approximation, cette tension que révèlent le style lourd et les phrases enchevêtrées.

Mettons le lecteur en garde contre une autre difficulté encore. Plus d'un théologien a été dérouté et plus d'un le sera encore sans doute à la lecture de ce travail. Scheeben n'emploie pas toujours exactement leur terminologie. Il se sert de mots et d'expressions, d'images qui lui sont inspirées par l'Écriture et la Tradition, et les préfère souvent aux concepts stricts des théologiens. Le sens de beaucoup de ces expressions est à déterminer avant tout d'après le contexte et le reste de l'ouvrage. Il est arrivé plus

1. Dans l'introduction à son édition des *Mysterien*, HÖFER pense que le style de Scheeben a surtout l'allure d'un langage parlé : « La langue est dans le ton d'un discours parlé, non écrit. Il ne faut pas attendre plus de perfection de style dans cet ouvrage que dans l'auditoire ou dans le séminaire scientifique d'un chercheur jeune et ardent. Le langage des *Mystères* possède l'élan, l'enthousiasme, la brièveté aphoristique, mais aussi l'ampleur, la prolixité, la pesanteur qu'évite rarement un professeur devant ses élèves, ou un savant dans la conversation avec d'autres savants. » (*Ges. Schr.*, t. II, p. VII.) Nous avons autant que possible cherché à remédier aux défauts de style de l'original.

d'une fois qu'on se soit trompé sur la pensée de l'auteur en prenant une phrase hors de son contexte.

Une autre remarque peut être utile. Dans sa manière de citer l'Écriture et la Tradition, Scheeben ne montre pas encore le souci de rigueur exégétique et historique qui s'est développé surtout après lui. Il est encore tributaire de son époque romantique, ou mieux, de l'esprit même de l'Écriture et de la Tradition, même scolastique, où l'argument, la citation ad hominem, *tient souvent plus de place que la stricte logique. Nous ne croyons pas cependant que cette manière de procéder infirme beaucoup son exposé. D'ailleurs, si l'argument est usité dans la Tradition, il en acquiert déjà une certaine autorité théologique. Dans un certain nombre de ces cas, nous avons cru utile de redresser quelque peu, en note, la portée historique des citations. Notons d'autre part que, du point de vue critique même, Scheeben est souvent en avance sur la mentalité théologique de son époque. Il a souci de rétablir beaucoup de textes de l'Écriture et des Pères dans leur sens intégral*[1], *lequel cadre d'ailleurs mieux, la plupart du temps, avec ses propres développements. Et si des erreurs de perspective se manifestent parfois dans des détails, les vues d'ensemble restent en général étonnamment justes.*

La pensée de l'auteur est donc personnelle et profonde. Nous n'avons pas affaire à quelqu'un qui cherche simplement la meilleure formule pour répéter des choses exprimées souvent avant lui. Nous avons affaire à quelqu'un qui s'est efforcé de repenser par lui-même tout le contenu, l'essence du christianisme, la signification de sa doctrine, non seulement la signification des différents dogmes, mais la signification de leur ensemble, et de chacune de ses parties dans cet ensemble. Cet effort de compréhension, basé sur une étude approfondie des plus grands théologiens anciens, médiévaux et modernes, voilà ce qui donne à l'ouvrage sa plus grande valeur. On sent ici une âme profondément pénétrée de la foi, et un esprit qui s'est poussé aussi avant que possible dans l'intelligence de cette foi.

On comprendra dès lors tout l'intérêt d'un pareil livre. L'auteur veut qu'il soit accessible, non seulement aux théologiens de métier, mais jusqu'aux laïques intellectuels. Faut-il qu'il se soit fait de singulières illusions si même les théologiens trouvent

1. Voir ce qu'il dit p. XXVIII : « bien que j'aie dû souvent corriger les textes reproduits dans les éditions. »

son travail obscur ? Nous ne le croyons pas. S'il demande un effort au lecteur, c'est avant tout un effort de pensée personnelle. Le livre présente une tentative hardie pour saisir le sens de la vérité et pour l'exprimer en langage humain. De ce point de vue il peut rendre un service immense.

Trop souvent les théologiens s'enferment dans les catégories de leurs thèses et de leur syllogismes. Non qu'ils oublient le sens de leurs formules. Mais ils semblent parfois oublier que ces formules restent trop fermées à tout un monde intellectuel pour lequel elles ne devraient pas rester fermées. Les erreurs des philosophes modernes sont trop souvent réfutées dans un langage que ceux-ci ne comprendraient pas. Un livre comme celui de Scheeben forcera peut-être le théologien à sortir de ses catégories, mais n'en sera que plus accessible à l'intellectuel désireux de s'instruire sans devoir passer par une série de formules dont il n'a que faire pour le reste de sa vie.

Une analyse même sommaire de la doctrine proposée ici nous mènerait trop loin[1]*. On a appelé ce travail l'œuvre la plus hardie, la plus profonde et la plus intéressante de la théologie moderne*[2]*. La lecture de ce livre montrera en effet toute l'indé-*

1. Nous avons donné une brève analyse des *Mystères* dans *Les bases spirituelles d'une œuvre théologique, Nouvelle Revue Théologique*, 1939, p. 661-680.

2. A. M. Weiss, O. P., *Benjamin Herder*, Fribourg, 1879, p. 97 s. Cf. l'appréciation de Mgr Grabmann sur les *Mysterien* dans *Scheebens theologisches Lebenswerk*, introduction à la nouvelle édition de *Natur und Gnade*, Munich, 1922 et 1935, p. 11-12 : « Cet ouvrage, chef-d'œuvre de spéculation théologique, cherche à pénétrer dans les connexions et les lois, dans l'organisme et le pragmatisme des mystères de la foi ; avec un talent architectural surprenant, il construit à nos yeux la plénitude et la diversité de la vérité chrétienne, comme un édifice majestueux, basé surtout sur le mystère de la Trinité. Cette œuvre monumentale n'est pas une simple copie des grandes sommes et synthèses du moyen âge, comme à cette époque on s'efforçait de renouveler mécaniquement l'art gothique ; c'est un chef-d'œuvre de construction indépendante. Les Pères, surtout les Pères grecs, si privilégiés dans *Natur und Gnade*, les grands scolastiques Richard de Saint-Victor, Bonaventure, Albert le Grand, et surtout saint Thomas, les mystiques Bernard de Clairvaux et Louis du Pont, les théologiens post-tridentins Suarez, Ruiz de Montoya, Petau et Thomassin, les théologiens du XIXe siècle Kuhn, Berlage, Döllinger, Dieringer, Kleutgen et autres, ont fourni les matériaux qui ont servi à la construction de cet édifice de pensée conçu d'une manière indépendante et exécuté avec génie. Sur le terrain solide de la doctrine et de la tradition ecclésiastique le théologien catholique peut développer une haute mesure d'énergie spirituelle propre, les *Mystères du Christianisme* en donnent la preuve manifeste. Les grands mystères et dogmes du christianisme contiennent une valeur et une force vitales; tous ceux qui se seront enthousiasmés à l'étude de ce livre incomparable seront heureux d'en rendre témoignage. »

pendance avec laquelle Scheeben a conçu son projet, la multitude des matériaux employés avec discernement et pénétration, la précision du jugement vis-à-vis des différentes écoles et doctrines et surtout la puissance de synthèse qui unit le tout en un organisme vivant. Nous retrouvons ici les doctrines des Pères grecs sur la rédemption objective, la divinisation de l'homme et le rôle du Saint-Esprit, à côté des doctrines thomistes sur la grâce et la surnature, des doctrines scotistes sur la finalité et l'universalité de l'Incarnation, pour ne citer que ces exemples, et tout cela non juxtaposé artificiellement, mais réuni en un corps vivant où chaque membre tient sa place. Le principe, le motif d'unité de cette construction, c'est la révélation à l'esprit d'une vérité dont l'essence le dépasse totalement, la Trinité divine, et la communication à la créature d'une vie à laquelle sa nature ne lui donne aucun droit, la vie des personnes divines elles-mêmes. On voit ainsi comment l'Incarnation se rattache essentiellement à la Trinité et devient le principe de la grâce et de la gloire, tout en dépassant la réparation du péché.

A cet aperçu sommaire sur l'histoire et l'esprit du livre ajoutons quelques détails sur sa diffusion et son influence.

La première édition parut en 1865. Comment fut-elle reçue ? Nous avons vu que tous ne l'apprécièrent pas. A côté de quelques encouragements enthousiastes[1]*, des critiques assez violentes, et, somme toute, un succès relatif. Les contemporains de Scheeben, à certaines exceptions près, ne comprirent pas le livre. Était-ce en raison de la nouveauté et de la hardiesse de la doctrine, de l'enchevêtrement et des défauts de la forme, de la profondeur et du travail de la pensée ? Probablement fut-ce pour toutes ces raisons. Il faut dire aussi que les milieux théologiques étaient trop agités en Allemagne pour s'attarder à une œuvre de spéculation aussi sereine. Vingt ans plus tard seulement, Herder songe à une nouvelle édition*[2]*. Rien ne presse cependant, et il préférerait que Scheeben ne néglige pas sa* Dogmatik *inachevée. Scheeben tenait beaucoup à ses* Mystères *; il fit bientôt savoir à Herder que la plus grande partie était revue et que l'impression*

1. Voir p. ex. les comptes rendus de Heinrich dans *Katholik*, 1865, II, p. 748-749 et 1866, II, p. 367-378 et de Hülskamp dans *Literarischer Handweiser*, V, 1866, col. 440-441.

2. Dorneich, *l. c.*, p. 67.

pouvait commencer. Hélas ! c'étaient les dernières nouvelles que l'auteur adressait à l'éditeur. Un mois plus tard il mourait et la seconde édition ne parut pas. Après la mort de Scheeben, L. Küpper se chargea d'une nouvelle édition, qui parut en 1898, et bientôt A. Rademacher d'une troisième en 1912. Cette dernière fut réimprimée sans changement en 1932.

L. Küpper utilisa le manuscrit laissé par Scheeben pour la seconde édition. Mais il ne limita pas à cela les transformations qu'il apportait au texte. D'une part il faisait un louable effort pour rendre la lecture plus simple, d'autre part il atténuait maintes fois les idées là où elles lui paraissaient exagérées ou trop personnelles. Dans son introduction même il s'efforçait de justifier les expressions employées par l'auteur, tout en les dépouillant de leur sens[1].

A. Rademacher reprit le texte de Küpper, respectant davantage les idées de l'auteur, retravaillant encore son texte dans l'intention de le rendre plus clair, mais faisant, lui, remarquer par une longue note[2] *qu'il n'était pas davantage d'accord sur le mode d'union avec les personnes divines dans lequel Scheeben voyait la révélation « réelle » du mystère trinitaire.*

Entretemps, c'est-à-dire en 1925 et en 1931, J. Weiger faisait reparaître à Mayence la première édition, sans aucun changement cette fois-ci. Il voulait répondre au désir qu'on avait de retrouver le vrai Scheeben dans sa forme originale. Il trouvait d'ailleurs que seul un homme de génie, tel que Scheeben lui-même, eût été autorisé à apporter des transformations importantes à cette œuvre[3].

L'histoire de ces éditions est significative. Sous leur première forme, les Mystères *se répandent lentement. Mais bientôt le besoin de nouvelles éditions se fait sentir. La diffusion et le succès grandissent. Sous une forme qui d'abord s'éloigne de la pensée de l'auteur, puis s'en rapproche davantage, les idées proposées gagnent du terrain, enfin et de plus en plus on demande la forme intégrale. Cela caractérise l'évolution d'une mentalité. Scheeben avait vu loin et juste, tout en se rendant compte de*

1. Introduction à la 2e édition des *Mysterien des Christentums*, Frib.urg-en-Br., 1898.
2. *Die Mysterien des Christentums*, 3e édition, Fribourg-en-Br., 1911 et 1932, p. 149, note 2.
3. *Die Mysterien des Christentums*. Texte de l'édition originale, Mayence, 1925 et 1931, *Nachwort*, p. 833 ss.

la singularité que sa doctrine présentait pour ses contemporains. Ses études approfondies lui avaient fait saisir en particulier la signification des traditions chrétiennes des premiers siècles, dont le sens a été depuis étudié et diffusé largement par les travaux positifs et patristiques. Il unissait à ces recherches un talent spéculatif inégalé peut-être depuis. Sa valeur, au lieu de diminuer, s'est accrue avec le temps. Scheeben est devenu le théologien préféré du mouvement spirituel et liturgique en Allemagne, et parmi ses œuvres, les Mystères du Christianisme *occupent une place de choix de ce point de vue*[1].

Une nouvelle édition des œuvres de Scheeben est en cours[2]. *Cette édition veut reproduire les œuvres principales dans leur forme originale, munies de notes et d'explications.* Les Mystères du Christianisme, *édités et annotés par J. Höfer, en constituent le volume second, et ont paru en 1941. Höfer reprend textuellement le manuscrit préparé par Scheeben à la fin de sa vie, et qui comprend les huit premiers chapitres retravaillés. L'éditeur a pu aussi, dit-il, consulter un second manuscrit, dont il cite en note les particularités. Il a, de plus, fourni cette édition d'abondantes notes personnelles, mettant surtout la théologie de Scheeben en regard des tendances théologiques dans l'Allemagne contemporaine, telles qu'elles se sont développées en partie sous l'influence de l'œuvre même de l'auteur. Tout cela alourdit passablement le livre et en fait plutôt un instrument d'étude. C'est d'ailleurs ce que l'éditeur a voulu en partie, comme il le dit dans sa préface*[3].

Les traductions elles aussi témoignent à leur manière de la vogue tardive et récente de cet ouvrage. Ont paru jusqu'à présent des traductions italiennes[4], *néerlandaises*[5] *et anglaise*[6].

1. Cf. P. WEIGL, O. S. B., *Scheeben's Mysterien des Christentums und die liturgische Theologie*, dans *Liturgisches Leben*, V, 1938, p. 273-288. Cf. également F. X. MÜNCH, dans M.-J. SCHEEBEN, *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935, p. 13, et A. ERÖSS, *Dogma und Liturgie, M.-J. Sch. in der liturgischen Bewegung*, dans *Liturgisches Leben*, II, 1935, p. 80-84.
2. M.-J. SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften*. L'édition, faite par la maison Herder, à Fribourg-en-Brisgau, comprendra huit volumes. Ont paru jusqu'ici les volumes I à VII.
3. P. VIII.
4. *I misteri del Cristianesimo*, par E. TOMMASI, Sienne, 1908, et *Id.*, par P. I. GORLANI, O. F. M., Brescia, 1949.
5. *De Mysteriën van het Christendom*, par A. BRILLEMANS, Anvers, 1945 (texte et notes de J. Höfer) et *Id.*, par H. VAN WAES, S. J., et E. DRUWÉ, S. J., ib., 1945 (texte de Scheeben, introduction et notes propres).
6. *The mysteries of chistianity*, par C. VOLLERT, S. J., Saint-Louis, 1946.

Notre traduction est faite sur le texte original de la première édition. Elle était achevée avant que paraisse l'édition de J. Höfer. Nous nous sommes remis à une laborieuse comparaison des deux textes. La plupart du temps ils se reproduisent littéralement. Les vrais changements sont rares et peu importants[1]. *Dans le chapitre sur la Trinité il y a quelques modifications et additions. Nous les signalons en note*[2]. *La plus grande différence consiste, aux dires de l'éditeur, dans la forme et la présentation, passages soulignés, mis en relief, notes marginales, etc. Dans une traduction ces détails perdent encore en importance, la traduction gardant forcément une certaine marge d'indépendance, surtout dans la présentation.*

Nous nous sommes efforcé de rendre la lecture aussi aisée que possible, ce qui n'était pas toujours facile, certes. Alléger le style, laisser tomber les nuances là où elles n'étaient pas indispensables, dégager la pensée, permettre au lecteur d'en suivre plus facilement le fil, tout en respectant scrupuleusement les idées et même les termes de l'auteur, telle a été notre préoccupation. Pour faciliter la compréhension et permettre des aperçus d'ensemble, nous avons divisé les alinéas trop longs, introduit quelques blancs dans le texte, fait précéder les paragraphes d'un sommaire. Nous nous sommes permis de modifier ou de simplifier quelque peu certains sous-titres et divisions de chapitres, où l'auteur nous paraissait inconséquent ou inutilement compliqué. Pour rendre l'ouvrage plus maniable, nous avons conservé les titres courants en tête des pages, ce qu'on a eu le tort, croyons-nous, de laisser tomber dans les éditions ou traductions récentes. Le titre de gauche indique le chapitre, celui de droite la matière courante. Nous avons ajouté à la fin une table analytique des matières, un vocabulaire technique, une table des textes scripturaires et une autre des auteurs cités.

Ce Vocabulaire technique *nous a paru nécessaire à cause de la difficulté et de l'originalité de beaucoup de termes employés par l'auteur, qui a voulu exprimer ses idées, non seulement en langue vulgaire, mais encore, comme nous le disions plus haut,*

1. Comme L. Küpper le faisait déjà remarquer dans son introduction, tant la *Dogmatique* que le manuscrit des *Mystères* prouvent que Scheeben est resté très fidèle aux points de vue adoptés dans la première édition.

2. Pour éviter toute équivoque nous appelons cette édition, qui se présente elle-même comme une seconde édition originale, « l'édition Höfer ».

en une langue de sens commun, dégagée de la technicité un peu archaïque où se reclut trop la théologie scolastique. Il fallait justifier d'une manière ou d'une autre les termes, non moins originaux sans doute, employés dans la traduction. Qu'on ne se fasse pas illusion cependant sur le caractère de ce Vocabulaire. *Il a été impossible de l'établir suivant des règles absolues ou mêmes uniformes. Un même mot peut, dans une langue, recevoir plusieurs acceptions qui se traduisent par autant de mots différents dans une autre langue. Inversement, une langue peut, à la différence d'une autre, se servir de plusieurs synonymes pour désigner la même réalité. Ce sont là des anomalies rendues inévitables par l'usage. A cela s'ajoute que notre auteur n'est pas toujours logique avec lui-même dans son vocabulaire, cela sans doute pour la raison, indiquée déjà, du manque de soin accordé à la forme. Malgré cela nous croyons qu'une justification des termes employés — parfois forgés — était indispensable, et qu'elle rendra service à tous ceux qui veulent pénétrer l'esprit et la portée de l'ouvrage. En outre, nous avons signalé en note, aux endroits respectifs, les particularités plus difficilement traduisibles du texte allemand.*

Dans les notes, nous complétons les références, données souvent par Scheeben de façon imprécise et fragmentaire, en rectifiant au besoin leur portée démonstrative. Nous complétons également les références de l'auteur à ses propres travaux antérieurs et à l'ouvrage lui-même, et nous ajoutons les références aux œuvres postérieures. D'autres notes expliquent la pensée ou situent dans leur contexte historique les doctrines, les faits et les personnages sur lesquels Scheeben n'est pas assez explicite pour être compris encore de nos jours par le lecteur non averti. Enfin des notes surtout bibliographiques permettront de comparer le point de vue de l'auteur à celui d'autres théologiens contemporains, notamment d'expression française[1].

De cette façon le simple lecteur suivra plus aisément l'auteur dans ses développements, et celui qui veut approfondir sa pensée disposera de tous les éléments nécessaires pour la retrouver dans

1. En cela nous avons voulu rester très discret, afin de ne pas surcharger un livre déjà lourd par lui-même. Il sera d'ailleurs facile au lecteur de compléter la bibliographie forcément trop sommaire. Les notes que nous avons ajoutées sont précédées d'un astérique (*).

cette œuvre et dans les autres[1], *ainsi que pour la replacer dans son cadre historique.*

La première édition de notre traduction, prête depuis plusieurs années, n'a pu paraître qu'en 1948. Dans cette seconde édition nous avons apporté quelques corrections à notre texte et complété la bibliographie par un certain nombre de publications plus récentes concernant l'auteur, son œuvre ou ses idées.

A plusieurs reprises dans le courant du livre Scheeben prie le lecteur de le suivre avec indulgence dans les idées qu'il développe. A notre tour nous espérons cette indulgence, sachant bien que notre traduction n'est pas parfaite, heureux cependant de permettre à de nombreux chrétiens la lecture d'un ouvrage qui les aidera à comprendre la grandeur de leur foi et de leur vocation.

Abbaye de Saint-André
novembre 1958
A. Kerkvoorde, O. S. B.

1. Du point de vue purement scientifique, il est également indiqué de mettre en regard les quelques divergences entre les deux éditions de Scheeben lui-même, ce que l'édition Höfer ne fait pas.

PRÉFACE

Le présent livre est étroitement lié à une série d'articles sur « les mystères surnaturels du christianisme » publiés il a plusieurs années dans le *Katholik*[1]. L'accueil favorable que ces articles ont reçu malgré leur forme très déficiente et schématique m'a encouragé à approfondir les idées qu'ils exprimaient et à faire du schéma un tableau aussi riche et aussi vivant que possible. Après plusieurs années d'études ininterrompues, je crois avoir poussé la besogne assez loin pour oser la conclure provisoirement et la proposer au public théologien. Je sens bien que mon œuvre est loin d'atteindre à la perfection requise par la grandeur de son objet ; je ne me fais pas illusion sur les difficultés de cet objet. Mais j'ai pensé que l'échange d'idées qui suivrait la publication aiderait à vaincre les difficultés mieux que des années de travail privé[2].

1. * Voir la liste de ces articles p. IX.
2. * Cet échange d'idées ne paraît guère avoir eu lieu après la publication des *Mystères*. Du moins n'a-t-il pas eu les résultats que Scheeben semble en attendre. De Rome il doit avoir reçu quelques critiques assez sévères. En Allemagne, ceux qui partageaient ses idées, c'est-à-dire surtout les théologiens de Mayence, se montrèrent enthousiasmés (v. p. XIX). Quant aux « théologiens allemands », dont Scheeben parle dans la lettre citée ci-après, ce sont les professeurs et étudiants aux facultés de théologie rattachées aux universités de l'État. Bien que toujours d'une manière irénique, et ne les citant que lorsqu'il peut le faire avec éloge, il prend cependant trop nettement position contre leur semi-rationalisme et leur « moralisme » (dans ses lettres il parle de « baïanisme » et de « jansénisme »), pour ne pas encourir leurs critiques. Voici ce que nous trouvons dans une lettre à Fr. Huber, mars 1867 : « Je vous remercie pour la bonté paternelle que vous m'avez montrée dans votre dernière lettre, bien qu'il m'ait été pénible et me soit pénible encore d'accepter vos opinions sur mon livre. Aucun théologien bien pensant ici n'y a trouvé rien de malsonnant ; ils m'ont plutôt félicité, bien qu'ils m'aient déclaré sincèrement les défauts réels de nature formelle et scientifique. De cette manière j'ai appris beaucoup de choses auxquelles je n'aurais pas été attentif si j'avais laissé traîner le livre longtemps encore. Des théologiens allemands je n'ai que cité et dit du bien, par amour pour la paix et dans l'intérêt de la vérité. Beaucoup de nos étudiants, spécialement en Bavière, ont causé un grand tort par leur critique éternelle et inconsidérée (cf p. XV). Les adversaires même les plus violents ont reconnu et loué la modération de mon livre. Je n'ai pu

Le lecteur des articles cités remarquera vite que ceci n'est pas une simple revision ; c'est une véritable refonte et un développement. Non seulement j'ai soigné davantage la forme et la présentation ; j'ai encore voulu élargir l'horizon et tirer parti, dans les points les plus importants, des riches trésors des théologies patristique et scolastique. L'exposé en est plus que triplé ; mais si l'on songe que presque toute la dogmatique est traitée ici dans ses questions les plus élevées et les plus délicates, on trouvera que nous n'avons pas eu tort de transgresser les limites imposées ordinairement à une monographie scientifique ; même les cercles qui ne s'occupent pas facilement de recherches spécialisées ne s'effrayeront pas de cette extension.

Car je ne cherche pas seulement mes lecteurs parmi les théologiens de profession, mais dans tous les milieux qui désirent pénétrer plus profondément dans les mystères ineffables de notre foi. Depuis des années la théologie spéculative est tombée en discrédit chez un grand nombre de gens formés théologiquement, à cause d'essais malheureux mais aussi faussés dans leur principe ; on ne voit en elle que spéculations difficiles, abstraites, incertaines, stériles, sinon dangereuses [1].

y découvrir jusqu'à ce jour d'opinions dangereuses ou osées, ou du moins je les ai exprimées avec beaucoup de réserve. Si vous croyez qu'il y en a, vous me rendriez le plus grand service en me les indiquant. » Les objections que Huber doit avoir adressées à Scheeben ne paraissent pas avoir beaucoup ému celui-ci. Nous voyons la réponse qu'il donne à quelques points dans la lettre suivante (*Briefe nach Rom*, p. 95). En tout cas, comme nous le faisions remarquer dans l'introduction, il n'a plus guère changé à la doctrine proposée ici, ni même à la forme dans laquelle il retravailla le livre à la fin de sa vie.

1. * Il s'agit surtout de tentatives telles que celles d'Hermes et de Günther. Comme l'auteur se rapporte très souvent à ces doctrines et au danger qu'elles présentent pour la foi, il ne sera pas inutile de donner quelques précisions sur ce sujet. Voici ce qu'il écrit lui-même dans sa *Dogmatique* (t. I, § 59, n. 1109 et 1112) :

« Les principes subversifs et antichrétiens qui s'étaient insensiblement accumulés pendant la période du jansénisme, du gallicanisme et du « régalisme », produisirent un grand bouleversement dans la théologie catholique. Alliés à la philosophie énervante de ce temps et au déplorable respect, déguisé sous le nom de tolérance, que l'on professait alors pour la science rationaliste et l'érudition protestante, ces principes, depuis l'apparition de Febronius, agirent surtout en Allemagne à la faveur de l'incrédulité joséphiste. L'indigence scientifique rivalisait avec l'obscurcissement de la vérité catholique ; l'ignorance du passé scientifique s'unissait à l'admiration de la science protestante et janséniste. Ce fut naturellement la dogmatique qui souffrit le plus ; on établit une infinité de nouvelles branches théolo-

J'ai la plus ferme conviction que cette théologie est précisément de la plus haute signification pour la vraie formation de l'esprit et du cœur ; que, sous la conduite des grands docteurs de l'Église, il doit être possible d'atteindre aux

giques, qui figurèrent dans le plan joséphiste à un rang qui enlevait à la dogmatique la place qui lui est due. En principe, la dogmatique était officiellement transformée, surtout en Autriche, en une sorte de catalogue de notions positives qui excluaient tout développement ultérieur, et ces notions étaient empruntées à des sources protestantes et jansénistes. Dès qu'on se mit à spéculer, on introduisit dans le dogme la philosophie protestante contemporaine, surtout celle de Kant et de Schelling.

» De temps en temps seulement quelques réminiscences, quelques efforts généreux se faisaient encore sentir. Cependant, même chez les meilleurs, l'idée d'un ordre surnaturel de la grâce, et en général la notion du caractère surnaturel du christianisme, s'était profondément obscurcie ; elle se confondait avec la notion de l'ordre moral ou du royaume de Dieu ; entendue dans ce sens, la théologie n'apparaissait plus que comme une « science de la religion »...

» Quelques autres, tels que Baader, Hermes et Günther, ont essayé avec une grande puissance intellectuelle de mettre au service de la dogmatique un procédé philosophique ou spéculatif plus profond, afin de résister à la philosophie protestante contemporaine. Mais ils se sont par trop écartés du dogme ; ils ont ignoré ou dédaigné l'enseignement traditionnel ; on peut appliquer à tous les trois ce que Grégoire XVI disait dans sa lettre contre Hermes : *Magistri existunt erroris qui non fuerunt veritatis discipuli.* Baader, quoique directement opposé à l'esprit superficiel de ce temps, était cependant théosophe et se rattachait à Jacques Böhme ; Hermes et Günther étaient rationalistes, mais chacun à sa manière, l'un sceptique réservé, imbu du criticisme de Kant, l'autre franchement gnostique. »

G. Hermes (1775-1831) part du doute critique et de la dignité humaine pour établir la vérité rationaliste, l'existence de Dieu et la nécessité d'une révélation positive. Pour lui la foi est un produit de la raison, la grâce sanctifiante une relation morale et juridique avec Dieu. Il eut de nombreux disciples qui enseignèrent à leur tour sa méthode et l'appliquèrent jusque dans le ministère pastoral. La doctrine fut condamnée après la mort de Hermes par le bref *Dum acerbissimas* de Grégoire XVI (1835). Cf. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, c. II. (G. Hermes, *La théologie de la raison critique.*) Cf. également A. Vacant, *op. cit.*, I, p. 124.

A. Günther (1783-1863) voulait reconstruire dans la langue de l'idéalisme allemand et d'un point de vue humain les mystères catholiques. Il voulait montrer la nécessité de ces mystères, comprendre scientifiquement leur cause. Les vérités révélées ne sont pour lui surnaturelles que dans un sens relatif et doivent être transformées en vérités rationnelles ; les progrès de la science permettent de donner une nouvelle formulation à la doctrine de l'Église. La philosophie n'est pas la servante de la théologie. En d'autres termes la foi doit être résolue en science. Par son système philosophique dualiste et créatianiste, Günther voulait défendre la foi révélée contre la philosophie rationaliste et panthéiste, surtout de Schelling et de Hegel, mais il faisait dans la terminologie et dans la doctrine de trop grandes concessions. Condamné en 1857, il se soumit louablement. Cf. E. Winter, *Die geistliche Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, 1931; A. Vacant, *op. cit.*, I, p. 128. C'est aux doctrines de ce dernier surtout et de son école que Scheeben fait souvent allusion. Dans ses ouvrages sur la théologie et la philosophie traditionnelles, le P. Kleutgen donne un exposé systématique de ces doctrines et leur oppose l'enseignement traditionnel de l'Église. Cf. p. XI-XII.

plus belles hauteurs de la vérité divine, par des voies suffisamment sûres et pouvant être suivies sans effort exagéré, non seulement par quelques esprits privilégiés, mais par tous ceux qui unissent à une bonne formation intellectuelle un peu de courage et d'énergie. Les expériences que j'ai faites avec mes *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* ne peuvent qu'affermir cette conviction. Le présent écrit n'est pas, il est vrai, aussi simple que le premier ; il poursuit moins un but édifiant que scientifique. Je me suis néanmoins efforcé d'en rendre la présentation aussi simple et aussi claire que possible et j'espère qu'ici aussi le lecteur qui n'est pas instruit à fond du langage philosophique pourra me suivre sans de trop grands efforts[1]. Craignant d'être obscur par trop de brièveté, ou du moins de ne pas exprimer avec assez de fermeté mes idées, je suis peut-être tombé dans une prolixité que le lecteur indulgent voudra bien pardonner.

Comme je vise avant tout à concevoir et à pénétrer spéculativement les dogmes, je n'ai en général cité que les textes des Pères qui semblaient propres, soit à répandre plus de lumière sur l'aspect spéculatif, soit à exprimer l'idée développée de la manière la plus frappante. Je n'ai pas cru nécessaire de citer les Pères grecs dans le texte original, d'ailleurs difficilement compréhensible à un grand nombre de lecteurs ; je les ai cités en allemand dans le texte, en latin dans les notes[2], bien que j'aie dû souvent corriger les textes reproduits dans les éditions.

1. * Scheeben avait en effet le souci constant de nourrir par sa doctrine une piété solide. C'est pourquoi ses *Herrlichkeiten*, qui connurent une large diffusion, lui étaient si chères. Il aurait voulu présenter également la doctrine de ses *Mystères* sous une forme simple et pratique, comme il l'avait fait pour la doctrine de la grâce. « Mes *Mystères* sont à l'impression, ce sont tous les grands mystères du christianisme, la Trinité, la condition originelle, le péché, l'Incarnation, l'Eucharistie, l'Église et les sacrements, la justification, la glorification, la prédestination. Je cherche à les présenter comme un système indépendant, dont le fil conducteur est l'ordre de la grâce, et à les mettre en lumière par leurs rapports l'un avec l'autre. Plus tard, s'il plaît à Dieu, j'en ferai plusieurs livres pour le public, comme j'ai fait avec les *Herrlichkeiten* qui me donnent chaque jour de nouvelles consolations par le bien qu'elles font. » (Lettre du 3 août 1865, *Briefe nach Rom*, p. 92.)

2. * Nous avons également cru utile de traduire les textes cités uniquement en latin. Dans ses traductions des Pères l'auteur n'est guère heureux. Elles sont trop littérales et souvent incompréhensibles si l'on ne recourt à l'original.

Parmi les Pères, je me suis surtout inspiré, à côté de saint Augustin, de saint Cyrille d'Alexandrie. Parmi les théologiens, outre saint Thomas, ce sont Petau et Thomassin que j'ai utilisés le plus. J'ai aussi scrupuleusement tenu compte des productions de notre théologie contemporaine, tout en évitant autant que possible la polémique avec les théologiens et les philosophes actuels[1].

J'espère donc, malgré la tendance nettement prononcée que je poursuis dans mes exposés, ne pas m'attirer le reproche de partialité étroite et exagérée ; je ne crains pas non plus qu'on voie dans cet écrit une répétition, hostile à tout progrès, de l'ancienne scolastique. Je dois plutôt craindre de m'être parfois trop aventuré dans des voies nouvelles, mais je me suis toujours efforcé de rendre compte exactement des rapports entre la voie nouvelle et la voie ancienne.

En cette fête du séraphique saint François, je dépose mon laborieux ouvrage sur l'autel du « Seigneur des sciences » et du « Père des lumières » afin que, béni par lui, il contribue à sa gloire et serve à promouvoir, non seulement la connaissance, mais aussi l'amour et le respect de ses mystères.

Cologne, en la fête de saint François d'Assise, 1865.

L'Auteur.

1. * Cf. p. XXV, n. 2.

CHAPITRE I

LE MYSTÈRE DU CHRISTIANISME EN GÉNÉRAL [1]

Spiritus autem loquitur mysteria [2]

§ 1

INTÉRÊT DE NOTRE SUJET

LA DOCTRINE DU CHRISTIANISME EST UNE DOCTRINE MYSTÉRIEUSE ; CE CARACTÈRE MYSTÉRIEUX FAIT ESSENTIELLEMENT PARTIE DE SA GRANDEUR. CETTE INCOMPRÉHENSIBILITÉ EST DUE, NON À L'OBSCURITÉ DE SON OBJET EN LUI-MÊME, MAIS À LA FAIBLESSE DE NOTRE VUE.

Le christianisme est apparu dans le monde comme une religion pleine de mystères. Il s'est annoncé comme le

1. * Ce chapitre ne constitue qu'une introduction. L'auteur développe sa pensée sur la théologie comme science des mystères au chapitre XI et au livre I de sa *Dogmatique*. Rappelons qu'une partie de celle-ci a été traduite en français par l'abbé P. BÉLET (Bibliothèque théologique du XIXe siècle, Paris, 1877-1882). Cette traduction, dont l'auteur eut à se plaindre (cf. J. DORNEICH, *art. cit.*, p. 67), comprend quatre tomes, correspondant aux deux premiers tomes de l'édition allemande (c'est-à-dire les quatre premiers livres : la connaissance théologique, Dieu, Dieu et le monde, le péché, et la première partie du cinquième, la Rédemption, §§ 206 à 231). Le troisième tome allemand comprend la plus grande partie de la Rédemption, §§ 233-282, et le début du livre VI : La grâce chrétienne. L. ATZBERGER compléta cette dogmatique par un tome IV, où il achève le livre VI commencé par SCHEEBEN, et ajoute l'Église, les sacrements et l'eschatologie. Malheureusement on ne retrouva rien des notes que SCHEEBEN devait avoir réunies, au moins pour une partie de la matière non encore développée, comme il en témoigne dans ses lettres. Nous citons la *Dogmatique* d'après le livre, le paragraphe et le numéro, afin de permettre la consultation de l'édition allemande ou de la traduction française. Cf. A. MICHEL, article *Mystère* dans le *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 2585-2599, Paris, 1929 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934.

2. *I Cor.*, XIV, 2. — * Ce texte reproduit une variante du texte ordinaire: *Spiritu autem loquitur mysteria, c'est en esprit qu'il dit des mystères*, dit saint Paul de ceux qui ont le don des langues sans être compris par les autres.

mystère du Christ[1], comme *le mystère du royaume de Dieu*[2]. Ses idées, ses doctrines étaient inconnues, insoupçonnées, et devaient rester impénétrables, insondables.

Le caractère mystérieux qui se manifestait avec évidence dans les vérités fondamentales du christianisme était pour les païens une folie, pour les juifs un scandale[3]. Et comme le christianisme n'a jamais abandonné ce caractère et ne pouvait l'abandonner sans se renier lui-même, il est toujours demeuré une folie, un scandale, pour tous ceux qui l'approchaient avec des yeux profanes commes les païens, ou avec un cœur incirconcis comme les juifs. On a raillé amèrement ce caractère mystérieux, l'appelant ténèbres, superstition, fanatisme et absurdité.

Lorsque le mystère du christianisme se fut néanmoins frayé un chemin et se fut établi dans la foi des peuples, il trouva d'autres ennemis moins hostiles. Beaucoup d'esprits, trop élevés pour mépriser la force noble et bienfaisante du christianisme, trop respectueux envers la foi de leur enfance et l'héritage de leurs pères pour s'en détourner, mais pas assez humbles pour s'abandonner filialement à lui, voulurent ôter le voile du sanctuaire chrétien, supprimer le mystère, dégager le noyau de vérité de son enveloppe obscure et l'amener en pleine lumière.

Des amis, des défenseurs zélés du christianisme n'ont pas toujours su se défendre d'une certaine appréhension devant l'obscurité de ses mystères. Pour affermir et défendre la foi aux vérités chrétiennes, ils voulurent la résoudre en

1. * *Eph.*, III, 4 (cf. p. 340). Dans l'Écriture le mot *mystère* signifie d'une façon générale secret, chose cachée. Saint Paul l'applique en particulier au dessein de notre rédemption, que Dieu seul connaissait, qu'il a réalisé par le Christ et que les apôtres ont mission de faire connaître dans le monde. Cf. *I Cor.*, II, 7-10 ; *Rom.*, XVI, 25-26 ; *Éph.*, I, 9-10, III, 12. Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 2e partie, 18e éd., Paris, 1933, p. 467, L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 239-252. Voici comment Scheeben justifie sa conception : « Nous pouvons dire, au sens de l'Écriture, que les vérités cachées en Dieu, manifestées par le Fils de Dieu et par l'Esprit de Dieu, sont les mystères du sein de Dieu (la génération éternelle) et du cœur de Dieu (le Saint-Esprit en lui-même et comme principe de la communication surnaturelle de Dieu à la créature par l'Incarnation, la grâce et la gloire). C'est ainsi que tous les mystères particuliers forment un seul et grand mystère qui est l'objet de l'Évangile, de la joyeuse nouvelle venue de ciel, et qui, à ce titre, doit avoir un contenu céleste. » (*Dogmatique*, l. I, § 4, n. 31.)
2. * *Mt.*, XIII, 11 ; *Mc.*, IV, 11 ; *Lc.*, VIII, 10.
3. * *I Cor.*, I, 23.

une discipline rationnelle, prouver les doctrines de la foi au moyen d'arguments rationnels et les confirmer au point de supprimer presque toute obscurité et tout mystère[1]. Ils ne songeaient pas qu'une telle conduite livrait le christianisme à ses ennemis et enlevait le plus beau joyau de sa couronne.

Plus le christianisme est grand, élevé, divin, plus son contenu sera nécessairement insaisissable, insondable, mystérieux. Si le Fils unique de Dieu descend vers nous pour nous enseigner une doctrine et si cette doctrine est digne de lui, pouvons-nous attendre autre chose que la révélation de mystères cachés au sein de Dieu, que des aperçus sur un monde supérieur et invisible, sur des choses divines et célestes *que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne pouvaient pas monter au sens de l'homme*[2] ? Si Dieu nous a envoyé son propre Esprit *pour nous introduire en toute vérité, l'Esprit de sa vérité qui habite à l'intérieur de lui-même et qui pénètre les profondeurs de la divinité*[3], cet Esprit ne devait-il nous apprendre rien de nouveau, de grand, de merveilleux, ne devait-il pas nous enseigner des mystères ?

Loin donc de rejeter le christianisme ou de le suspecter en raison de ses mystères, il faut reconnaître dans ses mystères mêmes sa grandeur divine ; les mystères lui sont si essentiels que, révélation par le Fils de Dieu et par le Saint-Esprit, il serait une contradiction et se flétrirait lui-même s'il ne proposait des mystères. Ce serait une mauvaise recommandation pour la divinité de son auteur si celui-ci ne nous enseignait que ce que nous aurions pu apprendre par un homme ou par nous-mêmes et comprendre entièrement.

J'y ajoute ceci. Le contenu du christianisme nous attirerait et nous enthousiasmerait bien moins, nous le recevrions avec bien moins d'amour et de joie, s'il ne contenait pas de mystères. Ce n'est pas la voix de la nature, ce n'est pas l'impulsion du cœur, la nostalgie de la lumière et de la vérité, non, c'est la présomption de l'orgueil qui détourne beaucoup d'hommes des mystères chrétiens comme de sinistres fantômes. Quand le cœur a soif de vérité, quand la connaissance de la vérité est sa joie la plus pure et son plus grand bonheur,

1. * Cf. p. XXVI.
2. * *I Cor.*, II, 9.
3. * *I Cor.*, II, 10-11 et *Jean*, XVI, 13.

la noblesse, la grandeur, le merveilleux, l'incompréhensible exercent sur lui un attrait tout particulier. Une vérité facilement trouvée et vite comprise ne peut ni ravir ni captiver. Elle doit surprendre par sa nouveauté, dominer par sa grandeur ; sa richesse et sa profondeur doivent présenter sans cesse de nouvelles splendeurs, de plus vastes abîmes à l'œil qui la scrute. Qu'elles nous réconfortent et nous réjouissent peu, les sciences dont l'objet, vite épuisé, ne réserve plus rien à notre admiration ! Qu'elles nous ravissent au contraire, celles où chaque regard découvre de nouvelles merveilles, où chaque aspect montre des splendeurs plus grandes !

Le plus grand stimulant de la connaissance est l'étonnement, l'admiration. Moins nous connaissons une chose, moins surtout nous espérions la connaître, plus nous nous émerveillons de son existence, plus nous nous estimons heureux quand elle nous est connue. Plus l'objet est élevé, plus sa beauté et sa grandeur nous saisissent, plus nous pouvons l'admirer, plus aussi chaque regard que nous fixons sur lui nous rend heureux. En un mot, la vérité nous attire d'autant plus qu'elle est plus cachée, qu'elle nous apparaît plus mystérieuse. Le christianisme ne doit-il pas avoir d'autant plus de valeur à nos yeux qu'il nous apporte des mystères et que ces mystères sont plus grands ? Ne doit-il pas nous apparaître infiniment grand, puisque toute son essence est mystère, et le plus grand des mystères, le mystère de Dieu ?

Au fond ce n'est pas l'obscurité d'un objet qui rend le mystère grand. Notre âme, née de la lumière et faite pour la lumière, fuit les ténèbres et soupire après la lumière ; l'obscurité n'a aucun attrait pour elle. Pourquoi l'aurore nous ravit-elle à ce point, plus que le jour même ? Non parce que sa lumière est mêlée d'obscurité, mais parce qu'elle chasse l'obscurité qui nous entourait et nous apporte la lumière ardemment désirée, parce que notre cœur est plein d'attente devant les gloires du soleil qui se lève.

Ce qui nous attire, c'est la révélation d'une lumière qui nous était cachée. Les mystères doivent être en eux-mêmes des vérités lumineuses, glorieuses ; l'obscurité ne peut se trouver que de notre côté, dans notre œil détourné de ces vérités ou incapable de les atteindre et de les pénétrer. Ce

doivent être des vérités qui se dérobent à notre œil, non à cause de leur obscurité ou de leur confusion interne, mais à cause de leur élévation et de leur splendeur, trop grandes pour que l'œil puisse en approcher sans être ébloui.

Quand des vérités qui nous étaient tout à fait inaccessibles auparavant nous sont révélées, quand Dieu nous permet par sa grâce de jeter un regard même lointain dans leurs profondeurs, une aurore merveilleuse se lève dans notre âme, l'aube d'un monde céleste ; bien que dans cet état nous commencions à nous rendre compte de l'obscurité qui nous entourait et qui nous entoure encore, un seul rayon de la lumière nouvelle qui resplendit à nos yeux est assez puissant pour nous remplir d'une joie ineffable.

L'attrait du mystère est tel que presque toutes les religions et associations qui exercent ou ont exercé une influence profonde et durable sur les hommes se sont entourées de mystère, mettant leur orgueil dans les mystères qui leur étaient connus, tandis qu'elles insultaient le christianisme à cause des siens. Leurs mystères, produits de l'invention humaine, ne sont évidemment que des caricatures. Ce sont des mystifications qui trompent les profanes, ou des vérités en partie vraies, en partie prétendues, qui perdent tout caractère mystérieux par le fait qu'elles sont présentées aux initiés claires comme le jour [1].

Le chrétien au contraire est vraiment initié aux mystères de Dieu. Il regarde à bon droit cette initiation comme une illumination merveilleuse et miséricordieuse ; cela même le remplit du plus profond respect devant la grandeur de ces

1. * Si l'auteur est sévère pour les « mystères » des païens, il est loin pourtant de condamner en bloc leurs actions et même leur culte ; il soutient avec énergie contre le baïanisme que, malgré le péché originel, la nature de l'homme, sa raison et ses facultés sont restées essentiellement bonnes, droites, aptes au bien. Cf. son édition de CASINI, *Quid est homo, sive de statu naturae purae*, Mayence, 1862 (trad. franç. par l'abbé CROS, Paris, 1864) et la *Dogmatique*, l. VI, § 297-298. L'histoire comparée des religions a fait de grands progrès depuis Scheeben. Citons les encyclopédies J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions ?* Paris, 1912 et *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1928, ainsi que le grand ouvrage du P. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, Paris, 1925. Cf. également É. LESIMPLE, *Le pressentiment chrétien dans les religions à mystères*, Paris, 1942. Pour la comparaison et les rapports entre les mystères païens et les mystères chrétiens en particulier, v. E. JACQUIER, *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, Paris, 1916, col. 964-1014, ou F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, p. 466-475.

mystères. Il reçoit avec reconnaissance la grâce de Dieu, sans mépriser les non-initiés ; il souhaite de tout cœur que cette grâce devienne leur partage. Si jadis les chrétiens cachaient leurs mystères aux incroyants, c'était pour que les choses saintes ne soient pas souillées par des yeux et des mains impurs [1].

Quand le chrétien a reçu humblement et comme une grâce la révélation des mystères de Dieu, il a le droit d'en être fier. Avec un saint orgueil il peut et doit se féliciter par la grâce de Dieu de posséder ces grands mystères, il peut et doit se considérer comme merveilleusement éclairé, comme initié à des mystères cachés aux grands et aux sages de ce monde. De nos jours surtout où une illumination [2] fallacieuse veut balayer de ses lumières les mystères de notre foi, il faut que le chrétien prenne conscience de son illumination supérieure, qu'il soit fier de sa foi, aurore d'un monde plus grand, plus beau et surnaturel qui s'est levé en lui.

Comment éveiller et fortifier en nous-mêmes cette haute conscience, ce saint orgueil ? Non en niant l'obscurité qui cache les mystères aux yeux mêmes de l'initié, mais en prouvant que la faible lumière qui jaillit au sein de l'obscurité est assez forte pour manifester au moins d'une façon approximative la merveilleuse splendeur des mystères. C'est cela même que nous voulons prouver ici, et contribuer de cette façon à relever la science et la vie chrétiennes.

Pour montrer clairement le plan que nous suivons et les principes qui nous guident, expliquons d'abord par une analyse précise la notion du mystère.

1. * Les premiers chrétiens appelaient le baptême le sacrement de l'initiation ou de l'illumination, et entendaient par mystères (ceux en particulier « qu'ils cachaient aux incroyants ») les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie. Cf. P. PARIS, *L'initiation chrétienne*, Paris, 1944.

2. * L'auteur fait allusion à l'« Aufklärung » ou « philosophie des lumières », dominante dans la pensée du XVIII[e] et encore du XIX[e] siècle.

§ 2

NOTION DU MYSTÈRE EN GÉNÉRAL ET DU MYSTÈRE CHRÉTIEN EN PARTICULIER

LA RAISON HUMAINE RENCONTRE PARTOUT LE MYSTÈRE. LE MYSTÈRE CHRÉTIEN EST UNE VÉRITÉ QUE LA CRÉATURE NE PEUT CONNAÎTRE QUE PAR RÉVÉLATION ET DONT ELLE NE PEUT PAS SE REPRÉSENTER DIRECTEMENT LE CONTENU.

Qu'appelons-nous mystère d'une façon générale ? Tout ce qui nous est caché, secret. Tout ce que nous ne voyons pas ou que nous ne connaissons pas, ou tout ce que nous ne pouvons pas voir ou ne pouvons pas connaître.

Mais ne s'ensuit-il pas qu'une chose, dès qu'elle est réellement connue, révélée, cesse d'être un mystère ? De fait, pour autant qu'elle est réellement connue, révélée, cette chose n'est plus obscure et secrète, elle n'est plus un mystère. Cependant une chose qui nous est révélée ne peut-elle nous présenter encore des obscurités, nous être encore cachée sous un certain aspect ? N'est-ce pas une règle générale que nous ne connaissons les choses que sous un aspect ou superficiellement, sans les comprendre de toutes parts ou sans les pénétrer intérieurement ? Et ce que nous connaissons d'une chose ne demeure-t-il pas généralement obscur et énigmatique, précisément parce que nous ne pénétrons pas son essence, parce que nous ne pouvons pas comprendre et expliquer la chose par celle-ci ? En particulier quand nous devons nous faire une idée d'ensemble d'une chose par les différents aspects qu'elle nous présente, cette idée ne reste-t-elle pas généralement problématique et obscure comme une esquisse, puisque nous ne pouvons pas comprendre intérieurement et entièrement la connexion de ces aspects ?

Presque tous les objets de notre connaissance, même les plus simples, les plus naturels, les plus évidents, restent dans une certaine mesure des mystères pour nous ; la lumière qui les éclaire est incapable de supprimer complètement leur obscurité. Tout reste pour nous dans une certaine mesure *incompréhensible*, puisque nos notions et nos représentations n'embrassent pas tout ce qui peut être connu dans l'objet ;

tout reste *impénétrable*, puisque notre regard devient plus hésitant et plus incertain à mesure qu'il le pénètre davantage.

Il appartient essentiellement à la perfection de la connaissance que nous avons d'une chose de voir la déficience, les défauts et l'obscurité de cette connaissance, et de ne pas prendre le peu que nous voyons pour tout ce qu'il y a à voir. Sinon nous prenons l'obscurité elle-même pour la lumière, la lumière ne nous éclaire même pas là où elle tombe réellement. Tous les vrais sages ont considéré la conscience de l'ignorance comme un élément essentiel de la connaissance véritable. Cette conscience était pour eux une *docta ignorantia*, un moyen de faire ressortir les lignes lumineuses d'un système de connaissance par la délimitation précise des ombres.

Le motif pour lequel notre connaissance n'éclaire pas entièrement ses objets consiste dans la faiblesse et l'étroitesse de la lumière intérieure dont elle procède. Seule la connaissance divine n'a pas de mystères, parce qu'elle jaillit d'une lumière infinie qui pénètre et éclaire tout ce qui existe dans ses profondeurs les plus intimes. L'esprit créé, si pur et si parfait qu'il soit, ne peut pas comprendre par sa puissance finie tout ce qui existe ; il ne peut pas tout pénétrer parce que son œil n'atteint pas le fond des choses.

L'esprit humain qui n'est pas un pur esprit, qui est lié à la matière, le peut encore moins. L'ange se voit au moins lui-même immédiatement. L'homme ne perçoit immédiatement, en lui-même comme en dehors de lui-même, que les phénomènes, les manifestations, les accidents des choses, et pénètre à partir de ceux-ci jusqu'à leur essence. Sa raison lui permet et lui demande même de dépasser le phénomène pour *percevoir* l'être qui se manifeste en lui, et par là *comprendre* et expliquer d'une certaine manière le phénomène lui-même. Son intelligence ne perçoit pas seulement les signes et les manifestations sensibles, elle voit en eux les causes sans lesquelles ils ne pourraient pas se produire ; elle voit la cause qui se présente par l'intermédiaire de l'effet et qui se cache derrière lui. Mais aucun être ne se manifeste entièrement dans son aspect extérieur, ni aucune cause dans son effet ; le rayon de lumière montre l'écorce mais ne découvre pas le noyau. La connaissance de la cause par le phénomène n'égalera jamais celle de la vision immédiate ; la compréhension du phénomène ne

sera jamais parfaite ; et le phénomène et la compréhension restent obscurs et mystérieux.

Si l'on entend uniquement par mystère un objet qui ne peut être compris et pénétré entièrement dans son essence, il ne faut pas chercher loin pour trouver des mystères ; il n'y en a pas seulement au-dessus de nous, il y en a autour de nous, en nous, au-dessous de nous. L'essence propre de *toutes* choses est cachée à nos yeux. Jamais le physicien ne pénétrera complètement les lois et les forces du monde physico-chimique, jamais il ne comprendra entièrement les effets qui y correspondent, pas plus que le physiologue ne pénétrera celles des êtres organiques, le psychologue celles de l'âme, ou le métaphysicien la dernière cause de tout être [1].

Il n'y a donc pas que le christianisme qui nous présente des mystères de cette espèce. Si ses vérités sont incompréhensibles et impénétrables, la plupart des vérités rationnelles le sont également. Cela ne prouve rien pour ou contre le christianisme. Mais on verra que les vérités propres au christianisme ont une espèce toute particulière d'incompréhensibilité et d'impénétrabilité. Pour le comprendre, nous devons envisager la notion du mystère sous un autre aspect encore.

Pour celui qui connaît une vérité, cette vérité n'est plus un mystère, elle lui est claire. Mais n'avons-nous pas coutume de dire que celui qui connaît une vérité qu'il ne connaissait pas auparavant ou que d'autres ne connaissent pas encore, connaît un mystère ? Certes, mais dans ce cas cette vérité n'est plus *pour lui* un mystère. Et s'il n'avait absolument pas pu trouver par lui-même la vérité qu'il connaît maintenant, si elle ne lui est connue que parce qu'un autre en qui il a foi la lui a communiquée, si même une fois qu'il la connaît il ne la saisit pas *par sa propre lumière*, mais seulement par la foi ? Dans ce cas la vérité reste cachée malgré sa révélation, elle n'est pas présente à nos yeux, elle n'est pas vue. Si à cela

1. * Les hommes de science sont en effet bien revenus aujourd'hui de l'ambition de tout comprendre et de tout expliquer dans laquelle ils se complaisaient à l'époque de Scheeben. Cf. ce que H. Poincaré déclarait à l'Académie française : « Quelque loin que la science pousse ses conquêtes, son domaine sera toujours limité ; c'est tout le long de ses frontières que flotte le mystère ; et plus ces frontières seront éloignées, plus elles seront étendues. » (*Questions actuelles*, 6 février 1909.)

tout reste *impénétrable*, puisque notre regard devient plus hésitant et plus incertain à mesure qu'il le pénètre davantage.

Il appartient essentiellement à la perfection de la connaissance que nous avons d'une chose de voir la déficience, les défauts et l'obscurité de cette connaissance, et de ne pas prendre le peu que nous voyons pour tout ce qu'il y a à voir. Sinon nous prenons l'obscurité elle-même pour la lumière, la lumière ne nous éclaire même pas là où elle tombe réellement. Tous les vrais sages ont considéré la conscience de l'ignorance comme un élément essentiel de la connaissance véritable. Cette conscience était pour eux une *docta ignorantia*, un moyen de faire ressortir les lignes lumineuses d'un système de connaissance par la délimitation précise des ombres.

Le motif pour lequel notre connaissance n'éclaire pas entièrement ses objets consiste dans la faiblesse et l'étroitesse de la lumière intérieure dont elle procède. Seule la connaissance divine n'a pas de mystères, parce qu'elle jaillit d'une lumière infinie qui pénètre et éclaire tout ce qui existe dans ses profondeurs les plus intimes. L'esprit créé, si pur et si parfait qu'il soit, ne peut pas comprendre par sa puissance finie tout ce qui existe ; il ne peut pas tout pénétrer parce que son œil n'atteint pas le fond des choses.

L'esprit humain qui n'est pas un pur esprit, qui est lié à la matière, le peut encore moins. L'ange se voit au moins lui-même immédiatement. L'homme ne perçoit immédiatement, en lui-même comme en dehors de lui-même, que les phénomènes, les manifestations, les accidents des choses, et pénètre à partir de ceux-ci jusqu'à leur essence. Sa raison lui permet et lui demande même de dépasser le phénomène pour *percevoir* l'être qui se manifeste en lui, et par là *comprendre* et expliquer d'une certaine manière le phénomène lui-même. Son intelligence ne perçoit pas seulement les signes et les manifestations sensibles, elle voit en eux les causes sans lesquelles ils ne pourraient pas se produire ; elle voit la cause qui se présente par l'intermédiaire de l'effet et qui se cache derrière lui. Mais aucun être ne se manifeste entièrement dans son aspect extérieur, ni aucune cause dans son effet ; le rayon de lumière montre l'écorce mais ne découvre pas le noyau. La connaissance de la cause par le phénomène n'égalera jamais celle de la vision immédiate ; la compréhension du phénomène ne

sera jamais parfaite ; et le phénomène et la compréhension restent obscurs et mystérieux.

Si l'on entend uniquement par mystère un objet qui ne peut être compris et pénétré entièrement dans son essence, il ne faut pas chercher loin pour trouver des mystères ; il n'y en a pas seulement au-dessus de nous, il y en a autour de nous, en nous, au-dessous de nous. L'essence propre de *toutes* choses est cachée à nos yeux. Jamais le physicien ne pénétrera complètement les lois et les forces du monde physico-chimique, jamais il ne comprendra entièrement les effets qui y correspondent, pas plus que le physiologue ne pénétrera celles des êtres organiques, le psychologue celles de l'âme, ou le métaphysicien la dernière cause de tout être [1].

Il n'y a donc pas que le christianisme qui nous présente des mystères de cette espèce. Si ses vérités sont incompréhensibles et impénétrables, la plupart des vérités rationnelles le sont également. Cela ne prouve rien pour ou contre le christianisme. Mais on verra que les vérités propres au christianisme ont une espèce toute particulière d'incompréhensibilité et d'impénétrabilité. Pour le comprendre, nous devons envisager la notion du mystère sous un autre aspect encore.

Pour celui qui connaît une vérité, cette vérité n'est plus un mystère, elle lui est claire. Mais n'avons-nous pas coutume de dire que celui qui connaît une vérité qu'il ne connaissait pas auparavant ou que d'autres ne connaissent pas encore, connaît un mystère ? Certes, mais dans ce cas cette vérité n'est plus *pour lui* un mystère. Et s'il n'avait absolument pas pu trouver par lui-même la vérité qu'il connaît maintenant, si elle ne lui est connue que parce qu'un autre en qui il a foi la lui a communiquée, si même une fois qu'il la connaît il ne la saisit pas *par sa propre lumière*, mais seulement par la foi ? Dans ce cas la vérité reste cachée malgré sa révélation, elle n'est pas présente à nos yeux, elle n'est pas vue. Si à cela

1. * Les hommes de science sont en effet bien revenus aujourd'hui de l'ambition de tout comprendre et de tout expliquer dans laquelle ils se complaisaient à l'époque de Scheeben. Cf. ce que H. POINCARÉ déclarait à l'Académie française : « Quelque loin que la science pousse ses conquêtes, son domaine sera toujours limité ; c'est tout le long de ses frontières que flotte le mystère ; et plus ces frontières seront éloignées, plus elles seront étendues. » (*Questions actuelles*, 6 février 1909.)

s'ajoute que la vérité révélée par un autre ne possède aucune ressemblance ou seulement une ressemblance infime avec ce que nous voyons ou connaissons, nous ne pouvons évidemment pas en avoir une notion claire. La vérité conservera donc, même après sa révélation et à un double point de vue, une espèce *particulière* d'obscurité, elle sera et restera d'une manière spéciale un mystère.

De tels mystères existent dans une certaine mesure dans le domaine naturel. Supposons qu'un voyageur venant d'un pays lointain où nous ne pouvons arriver nous apprenne qu'il y a là-bas une plante dont la couleur, la fleur et le parfum n'auraient presque aucune ressemblance avec les plantes que nous avons vues, ou qu'on décrive à un aveugle-né la lumière et ses effets. Le mystère ne serait pas absolu ni universel, puisqu'il est clair pour quelques hommes ou pour beaucoup. Mais prenons une vérité qu'aucun homme, aucune créature ne peut atteindre par ses facultés naturelles, qu'on ne peut voir que par une lumière surnaturelle ou sinon admettre par la foi à la parole de Dieu, et qui de plus est infiniment distincte de tout ce que la créature connaît par sa nature : voilà le mystère dans sa forme absolue. C'est une vérité de *l'existence de laquelle la créature ne peut pas s'assurer en dehors de la foi à la parole de Dieu, et dont elle ne peut pas se représenter et comprendre le contenu directement, mais uniquement d'une manière indirecte par la comparaison avec des choses de nature différente.*

Ce mystère dans sa forme absolue, tel que nous venons de le décrire, c'est le *mystère chrétien*, c'est-à-dire le mystère proposé à la foi du monde par la Révélation divine dans le Verbe incarné[1].

Il y a donc essentiellement deux éléments dans ce mystère. L'existence de la vérité proposée n'est pas accessible par des moyens de connaissance naturels, elle dépasse la portée de la raison créée ; et son contenu ne peut-être saisi que par des notions analogiques[2]. Si l'un des deux éléments fait défaut

1. * Cf. *Dogmatique*, l. I, § 3 : *Contenu spécifique de la Révélation surnaturelle. Les mystères.* Cf. la définition proposée par A. MICHEL, *l. c.*, col. 2590 : « veritas quam intellectus creatus per se nec invenire nec acceptam intelligere unquam potest. »

2. * Voir le développement de ceci au chapitre XI, et dans la *Dogmatique*, l. I, §§ 47-55, *L'intelligence de la foi et la science théologique.*

dans une vérité, nous ne pouvons pas, à strictement parler, l'appeler un mystère du christianisme, même si elle est proposée par la Révélation chrétienne. La doctrine de l'existence de Dieu et des propriétés de son essence par exemple n'est pas un tel mystère parce que le premier élément fait défaut. Bien que nous ne puissions rien concevoir de cette doctrine si ce n'est par des concepts analogiques, et que notre représentation reste donc obscure, l'existence de ces objets est connaissable par la raison[1]. Inversement il y a des institutions divines dont nous ne connaissons l'existence que par la Révélation (par exemple l'Église comme société extérieure de droit divin, abstraction faite de son essence intime et surnaturelle), mais dont la représentation intellectuelle ne présente pas de difficulté particulière à cause de sa trop grande ressemblance avec les objets de notre perception naturelle ; celles-ci non plus ne sont pas des mystères au sens propre[2].

1. Le concile provincial de Cologne (1860) a particulièrement souligné l'importance de cet élément : « Et quidem, quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intelligi recte asserimus, sed ita etiam, ut earum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne existentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus longe minus perspiciat, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum, *quomodo* in una essentia tres sint personae, sed ne hoc quidem, *esse* in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare, seu cur esse debeant, intelligere possit. »

* Cf. MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XLVIII, col. 81. C'est ce que le concile a surtout voulu affirmer contre GÜNTHER. Scheeben, à peine arrivé à Cologne, eut le bonheur, comme il le dit lui-même, d'assister à ce concile. Il se réjouit particulièrement de l'importance qu'y occupe la partie dogmatique et de la façon dont elle y est traitée. V. *Briefe nach Rom*, p. 64. Le concile du Vatican, session III, c. IV, *De fide et ratione*, s'exprimera plus clairement encore. Cf. DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion symbolorum*, n. 1795. Et l'anathème : « Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi demonstrari, anathema sit. » (DENZ., n. 1816). Cf. A. VACANT, *op. cit.*, II, chap. IV, *De la foi et de la raison.*

2. * On appelle parfois mystères surnaturels en un sens large, préternaturels, ou mystères de second ordre, des vérités dont l'existence seule est inaccessible à l'intelligence créée. Mais une fois cette existence connue par la Révélation, l'intelligence créée peut facilement les comprendre par ses seules lumières, par exemple l'existence d'esprits purs. Ces mystères ne rentrent évidemment pas dans le cadre de notre auteur. Pour lui « mystérieux » est synonyme de « surnaturel » dans l'ordre chrétien, et désigne ce que les théologiens appellent le surnaturel *quoad substantiam et simpliciter*, c'est-à-dire ce qui dépasse les exigences et les droits de la nature et ne peut être atteint par les sens ni par la raison. Cela se rapporte tant à la connais-

Habituellement on définit le mystère comme une vérité dont on sait *qu'elle existe,* mais non *comment* elle existe, c'est-à-dire, selon l'explication qu'on donne ordinairement, une vérité dans laquelle on sait que le lien entre le sujet et l'attribut existe sans pouvoir définir ni comprendre la nature de ce lien.

Bien expliquée, cette définition concorde pour l'essentiel avec la nôtre ; mais il faut y ajouter une détermination qui est expressément contenue dans la nôtre et qui n'est pas exprimée suffisamment dans l'explication courante [1].

Il vaut donc mieux nous en tenir à notre définition, laquelle n'a pas besoin de ces compléments, explications et précisions.

---

sance qu'à la vie divines communiquées à l'homme par la Révélation et par la grâce. Cf. l'explication du mot « surnaturel » donnée par M. BLONDEL dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1928, II, p. 840-841.

1. Cette définition semble indiquer que l'obscurité du mystère est placée uniquement dans le « comment », non dans l'objet lui-même. L'objet de la vérité, son existence objective, l'existence du lien entre le sujet et l'attribut peut souvent être connu par la raison, même quand le mode de ce lien reste impénétrable. Dans ce cas la vérité n'est pas absolument cachée à notre œil naturel, elle n'est pas absolument un mystère. Il faut donc préciser la définition en ajoutant que l'objet du mystère ne nous est accessible que par une révélation positive.

Pour ce qui concerne le mode d'union entre le sujet et l'attribut, on entend par là, dans l'acception courante, autant le fondement de l'union que son mode. Il paraîtrait alors que l'on peut concevoir parfaitement le sujet et l'attribut, sans comprendre le fondement et le mode de l'union. Mais c'est ce qui est généralement impossible. L'obscurité du mode d'union réside dans l'obscurité de notre représentation, de nos concepts, tant du sujet que de l'attribut ; dans les mystères du christianisme cette obscurité repose en général sur le fait que nos notions ne sont pas des notions directes, tirées de la vision immédiate, mais des notions indirectes, analogiques, reportées sur l'objet à partir d'autres objets très dissemblables. L'espèce particulière d'obscurité des mystères chrétiens n'est donc pas expliquée, l'obscurité elle-même ne l'est absolument pas. Il faut plutôt comprendre par mode de réalité objective, non seulement le mode d'union entre le sujet et l'attribut, mais encore celui de tout le contenu des notions.

Si l'on voit l'obscurité du mode d'union dans le fait qu'on ne peut comprendre comment le sujet et l'attribut s'unissent, et que pour notre conception ils incluent une contradiction apparente, on ne fait ressortir qu'un élément très subordonné et secondaire de l'obscurité, élément qui ne se présente même pas partout, ou qui, dans la plupart des cas, peut être éclairé par notre investigation. On définirait mieux cette obscurité en disant qu'il est impossible de comprendre *positivement* la *possibilité* du lien entre le sujet et l'attribut ; ce qui se présente partout où nous n'avons de l'un et de l'autre que des notions analogiques et donc obscures ; le mode du lien dont nous parlions plus haut est la façon même dont il faut concevoir le lien comme possible dans sa cause et dans les rapports réciproques des termes.

Comprise selon la définition donnée plus haut, l'obscurité du mode d'union peut encore faire croire que pour les mystères nous ne connaîtrions en aucune manière cette union, la cause et l'espèce du lien entre le sujet et

Nous pouvons l'exprimer sous une forme plus simple. Le mystère chrétien est une vérité, enseignée par la Révélation, *que nous ne pouvons pas atteindre par la seule raison,* et que, connue par la foi, *nous ne pouvons pas mesurer par les concepts de notre raison.*

§ 3

PLACE DES MYSTÈRES DANS LE SYSTÈME [1] DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

TOUTES LES VÉRITÉS DU CHRISTIANISME NE SONT PAS DES MYSTÈRES PROPREMENT DITS. MAIS LA RÉVÉLATION NE S'EST PAS NON PLUS BORNÉE À NOUS ENSEIGNER DES VÉRITÉS ACCESSIBLES À LA RAISON.

On ne peut mettre en doute que le christianisme contienne des mystères de cette espèce. Mais il est aussi évident que toutes ses vérités ne méritent pas au sens propre du mot le nom de mystères ; seules le méritent celles auxquelles s'applique la définition donnée, à l'encontre de celles auxquelles elle ne s'applique pas. Nous avons donc le droit de les séparer des autres vérités et de leur consacrer une attention spéciale.

Je sais que de plusieurs côtés on proteste contre une telle séparation, d'une part dans l'intérêt du mystère, d'autre part

---

[1]l'attribut. Au contraire, c'est dans la mesure où nous connaissons le sujet et l'attribut que nous saisissons le fondement et le mode de leur union. Nous aurons souvent l'occasion de le montrer. En beaucoup de cas la Révélation elle-même nous renseigne sur l'existence du lien comme sur sa cause, même si en général elle nous renseigne moins sur sa cause interne que sur sa cause externe, surtout la cause finale, le motif qui amène l'existence du lien.

* On retrouve cette définition du mystère p. ex. chez J. PERRONE, S. J. (*Praelectiones théologicae*, *De vera religione*, c. I, prop. 3). Le concile du Vatican se rapproche de la définition donnée par Scheeben : « ...credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita « peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem » (*II Cor.*, v, 6-7). Sess. III, c. IV, *de fide et ratione* (DENZ., nn. 1795-1796). Cf. A. VACANT, *op. cit.* Depuis, la plupart des théologiens reprennent cette définition du mystère théologique.

1. * L'auteur entend par là, comme on le comprendra facilement par la suite du livre, l'ensemble des vérités surnaturelles du christianisme dans leurs relations intimes et vivantes. Cf. A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, 2e édition, Juvisy, 1932, chap. III : *Les systèmes théologiques.*

dans l'intérêt de la raison ; on affirme que *toutes* les vérités du christianisme sont également éloignées de la raison, ou qu'elles en sont toutes également proches.

Il ne peut évidemment pas être question d'un éloignement ou d'une proximité égaux à tous points de vue. Qui affirmera que toutes les vérités sont également difficiles ou faciles à comprendre ? Et si quelqu'un l'affirme, notre tâche n'est pas de le réfuter. Ce n'est pas non plus affirmé par aucun de ceux que nous avons en vue. On affirme seulement que, dans les limites fixées par notre définition, toutes les vérités du christianisme dépassent l'horizon de l'intelligence, ou qu'elles y sont toutes incluses.

Nous trouvons la première affirmation dans l'article *Mysterien* du *Kirchen-Lexikon* de Fribourg, article par ailleurs excellent surtout dans la critique de la définition sensé, ordinaire des mystères[1]. Il y est dit que *tout le christianisme* est *un grand mystère*, parce que dans son ensemble il ne peut être connu que par révélation divine ; bien que l'incompréhensibilité ne puisse être attribuée à toutes ses parties dans une égale mesure, elle seule ne peut cependant être un critère fixe pour distinguer certaines parties, d'autant plus qu'aucun motif particulier ne demande une telle distinction.

En face de la conception superficielle et incohérente des mystères que l'auteur de l'article avait devant les yeux et qui essuie de sa part une critique sévère, cette théorie est en partie justifiée. Il est vrai, nous l'avons nous-même montré, l'incompréhensibilité seule n'est pas un critère fixe pour la séparation ; elle ne peut donner la décision qu'en seconde instance, après une révélation nécessaire pour connaître la vérité. Il est encore vrai que dans son ensemble le christianisme, ou plutôt le contenu du christianisme, surtout son contenu *spécifique*, est

1. * L'auteur de cet article est W. MATTES, le même qui critiqua si sévèrement les *Mystères* de notre auteur. MATTES considérait tout le christianisme comme un grand mystère, le mystère du Christ qui communique la vie à ses disciples. Sa conception, qui s'appuie sur celles des Pères, se rapproche du « mystère du culte » des liturgistes de Maria-Laach. Voir l'article dans la première édition du *Kirchenlexikon* (1847-1860), par WETZER et WELTE, t. VII, 1851, p. 428-437. Cette encyclopédie fut retravaillée après la condamnation de Günther, dont les disciples avaient participé à la rédaction. La nouvelle édition (1882-1903) fut entreprise sous la direction de J. HERGENRÖTHER et de F. KAULEN. Scheeben y collabora jusqu'à sa mort.

un mystère dans ce sens, connaissable seulement par révélation divine, et que si quelques chaînons intermédiaires ne sont peut-être pas des mystères en eux-mêmes, les membres principaux ne peuvent pour cela être considérés comme les parties mystérieuses du tout, puisque les parties, n'ayant de signification que dans l'ensemble, sont absorbées en lui et participent de son caractère mystérieux.

Mais ici précisément nos voies se séparent. Le christianisme contient beaucoup de vérités connaissables aussi par la raison, toutes celles qui se rapportent à la nature de l'homme, à son absolue dépendance de Dieu et à l'existence même de ce Dieu personnel, abstraction faite de la spécification de sa personnalité dans la Trinité. Ces vérités forment un certain système en elles-mêmes, un organisme propre ; elles ne se rapportent pas aux vérités inaccessibles à la raison comme les chaînons intermédiaires aux chaînons principaux, mais comme le corps à l'âme qui lui est supérieure bien qu'elle habite en lui, comme la base à l'édifice construit sur elle, comme le parvis au temple, comme deux parties voisines mais subordonnées d'un même tout.

La partie mystérieuse et supérieure est en même temps l'âme et l'essence propre du tout ; elle lui donne son nom et le distingue spécifiquement. Quand je dis que le christianisme est mystérieux *comme tout*, qu'il est *un* grand mystère, je ne veux pas dire que tout ce qui est dans le christianisme est mystère, mais seulement que la partie supérieure, la partie la plus noble, celle qui le distingue proprement de tout autre système de vérités religieuses, même de la religion naturelle vraie et pure, est mystérieuse, entièrement pénétrée de mystère ; tout comme nous dirions que l'homme, visible dans son corps, est cependant invisible dans son essence proprement dite, dans son âme.

Et comme je dirais ici que même le corps, pour autant qu'il appartienne au tout, c'est-à-dire dans son union et dans son unité avec l'âme, est invisible, je peux dire que les vérités rationnelles du christianisme sont elles-mêmes mystérieuses dans leur lien et leur rapport avec les parties mystérieuses. Mais elles ne sont pas pour cela en elles-mêmes des mystères ; c'est plutôt leur union avec les parties mystérieuses qui est un mystère, et le caractère mystérieux de cette union ne peut être

connu que par l'étude et la mise en évidence du caractère mystérieux d'une partie à l'encontre de l'autre.

Un des premiers buts de notre écrit est de montrer que le rapport des vérités rationnelles aux vérités mystérieuses est tel que nous venons de le décrire ; nous devons montrer que dans son essence proprement dite le christianisme est en tous ses points un grand mystère. Si le savant auteur de l'article cité plus haut ne partage pas cette conception, cela vient, si nous l'avons bien compris, de ce que, subjectivement comme objectivement, il serre trop le lien entre les vérités que nous avons désignées comme rationnelles et celles qui sont proprement mystérieuses ; il mélange trop les unes aux autres, diminuant trop la raison sur son domaine propre. Il affirme par exemple que sans la Trinité on ne peut avoir une notion *vraie* de Dieu ; c'est pourquoi l'existence de Dieu serait un vrai mystère, connaissable seulement par la Révélation. Nous ne pouvons admettre ces deux assertions ; nous ne pouvons déjà pas admettre la première parce que la seconde en découlerait. Dans la seconde nous voyons une atteinte à la raison sur son propre domaine ; dans la première une confusion entre la notion fausse et la notion étroite, inadéquate, ce dont nous reparlerons [1].

Nous avons entendu protester contre la mise à part des mystères dans la somme des vérités chrétiennes au nom du caractère mystérieux de tout le christianisme. D'autre part nous devons entendre souvent encore que les vérités du christianisme sont toutes également proches de la raison [2].

On ne veut pas nier que pour atteindre à certaines vérités du christianisme la raison ait besoin de la Révélation plus que pour d'autres. On affirme expressément que la raison n'a pas pu les trouver d'elle-même, que ces vérités lui étaient cachées avant la Révélation. Mais après la Révélation, ajoute-t-on, et à sa lumière, la raison peut jeter le regard sur elles et les voir réellement par une contemplation attentive. Il ne faut pas contester en effet que le christianisme ait révélé dans ce sens beaucoup de choses cachées auparavant. Mais

1. * Cf. p. 47.
2. * Cf. p. XXVI.

de telles vérités restent à la portée de notre œil naturel ; ce ne sont pas des mystères absolus ; la raison peut les atteindre par sa lumière intérieure, même si elle ne le peut pas sans secours étranger ; après la Révélation ces vérités apparaissent clairement dans le domaine de la raison. Entre elles et les vérités qui nous étaient connues avant la Révélation il n'y a pas de distinction essentielle ; les unes et les autres sont rationnelles. La Révélation ne nous ouvrirait pas de perspective sur un domaine nouveau et inconnu ; elle ne ferait qu'éduquer la raison et l'aider à posséder son domaine particulier [1].

Nous ne pouvons pas réduire à cela la richesse et la grandeur de la Révélation divine. Nous devons être reconnaissants à celle-ci de permettre à notre raison un développement plus riche ; mais nous serions ingrats de la remercier uniquement pour cela, de limiter par respect pour notre raison à une si étroite mesure les *ineffables richesses du Christ* [2]. Nous lui devons une reconnaissance bien plus grande pour la communication de vérités qui dépassent entièrement notre recherche rationnelle, vérités que l'œil de la raison ne peut pas même atteindre par les plus grands efforts et sous la meilleure conduite. Nous devons lui être d'autant plus reconnaissants que ces vérités qui dépassent absolument la raison, ces vérités *supra-rationnelles*, sont en même temps plus *élevées*, plus précieuses et plus riches que les vérités simplement rationnelles, et que la moindre connaissance que nous en avons mérite le plus grand respect et la plus haute estime.

En effet, c'est précisément la grandeur objective de certaines vérités du christianisme qui les place hors de portée de notre raison. Ce que la raison finie est incapable d'atteindre ou de saisir à cause de sa limitation, doit certes dépasser tout ce qu'elle peut atteindre et saisir. La « supra-rationalité » est une conséquence et donc la meilleure preuve de la grandeur

1. * « L'existence des mystères dans la Révélation surnaturelle a été niée, non seulement par les rationalistes hétérodoxes, mais souvent dans l'Église même ; elle l'a surtout été, avec une insistance systématique, par Günther et son école et par Frohschammer... Contre Günther, la doctrine catholique a été affirmée par le concile provincial de Cologne en 1860 ; contre Frohschammer, par la lettre de Pie IX *Gravissimas inter*, 11 déc. 1862. Cette lettre a été développée dans la définition du concile du Vatican, *De fide cath.*, chap. IV. » SCHEEBEN, *Dogmatique*, l. I, § 4, n. 29.
2. * *Éph.*, III, 8.

d'une vérité. Elle coïncide avec la *surnaturalité* qui exprime l'élévation objective d'une chose. Si l'on nie la « supra-rationalité » d'une partie des vérités chrétiennes, on leur enlève aussi leur grandeur surnaturelle, leur richesse intérieure ; inversement, si l'on nie la surnaturalité de ces vérités, c'est leur « supra-rationalité » qui disparaît, en même temps que l'absolue nécessité et la valeur suprême de la Révélation.

§ 4

PRINCIPES DIRECTEURS ET MÉTHODE DE NOTRE TRAITÉ DES MYSTÈRES

L'OBJET SPÉCIFIQUE DE LA THÉOLOGIE EST CONSTITUÉ PAR LES MYSTÈRES SURNATURELS QUI, À LA LUMIÈRE DE LA FOI, S'ÉCLAIRENT L'UN L'AUTRE ET FORMENT UN ENSEMBLE HARMONIEUX. EN LES ÉTUDIANT AINSI DANS LEUR VÉRITABLE PERSPECTIVE, LA SCIENCE SACRÉE PRENDRA UN NOUVEL ESSOR.

Non seulement nous avons reconnu que nous *pouvons* considérer les mystères comme une catégorie spéciale parmi les vérités du christianisme ; nous avons également trouvé le motif pour lequel une telle séparation et une étude spéciale des mystères est *utile et louable, sinon nécessaire.*

Si nous séparons les mystères des autres vérités du christianisme, c'est dans le but même de les comprendre et de les présenter dans leur grandeur *surnaturelle,* c'est pour réunir en un tableau tout ce que le christianisme possède de beau et de grand et qui le distingue de tout ce que le cœur ou l'esprit de l'homme peut concevoir, et pour montrer ainsi la richesse de son essence intime. Nous le faisons dans l'espoir de montrer que les doctrines mêmes que la raison orgueilleuse appréhende comme des monstres effrayants et des énigmes dénuées de sens dépassent infiniment en beauté et en clarté tout ce que la raison peut ambitionner ; considérées en particulier et dans leur relations réciproques comme des mystères, ces doctrines apparaîtront aussi lumineuses qu'il est possible ici-bas.

Nous croyons pouvoir réunir les mystères du christianisme en un système indépendant et harmonieux, en un monde mystérieux qui, partant des profondeurs de la divinité, s'élève

au-dessus du monde matériel visible aux yeux du corps et du monde intellectuel visible aux yeux de l'esprit. Nous croyons enfin que, pour l'étude scientifique du christianisme, pour la théologie, rien n'est plus important, plus heureux et actuellement plus opportun que cette manière spéciale, organique, de traiter les mystères[1].

On insiste beaucoup actuellement sur une séparation rigoureuse des diverses sciences ; on veut que chaque science prenne nettement conscience d'elle-même en se distinguant des autres. Comment faire de la théologie une science propre, distincte notamment de la philosophie, si on ne lui assigne pas un domaine propre, où elle est seule chez elle et où la philosophie ne peut pas la suivre ? Où chercher ce domaine propre, sinon dans la doctrine des mystères[2] ?

Cette prise de conscience est encore nécessaire pour que la théologie soit vraiment chez elle dans son domaine propre et puisse l'élaborer scientifiquement.

Un exposé des doctrines du christianisme qui sont des mystères au vrai sens ne peut être fécond que si l'on fixe avec précision et si l'on ne perd jamais de vue le rapport de l'esprit

1. * Cf. ce que le concile du Vatican définira cinq années plus tard (sess. III, c. IV, *de fide et ratione,* DENZ., n. 1797) : « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e *mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ;* numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. »

2. * On fait ordinairement rentrer dans la théologie, outre l'apologétique et les mystères de second ordre dont il était question plus haut, les vérités naturelles qui se rapportent à Dieu, telles que l'existence de Dieu, ses perfections, la création, l'immortalité de l'âme, sous l'angle de ce que nous en apprend la Révélation. Scheeben ne veut évidemment pas exclure ces vérités du domaine de la théologie, mais il ne leur accorde dans celui-ci qu'une place de second rang, les considérant sous l'aspect de leurs rapports avec les mystères proprement dits. Cf. *Dogmatique,* l. I, § 51, n. 948 : « Le caractère particulier de la théologie n'empêche pas, il demande plutôt qu'elle puisse s'étendre à des vérités qui appartiennent à d'autres sciences. Son principe de connaissance, reposant sur la science universelle de Dieu, peut éclairer les autres objets aussi efficacement que son objet propre. D'autre part, l'ordre surnaturel ne renferme pas de substances proprement dites, mais seulement des propriétés particulières, des rapports avec les substances qui peuvent être connues naturellement, il s'adapte à l'ordre naturel et se rattache à lui de telle sorte qu'il ne peut être parfaitement éclairé et connu sans que ce dernier ne le soit également. En un mot, la théologie a cela de particulier qu'elle est au-dessus de toutes les autres sciences, et que son universalité embrasse leurs domaines. » Mais dans ses *Mystères* l'auteur limite son exposé spéculatif aux mystères surnaturels proprement dits, insistant sur leur distinction des autres vérités.

et des choses naturelles avec les choses supra-rationnelles et surnaturelles. Sinon on s'expose au danger de mélanger les supérieures aux inférieures, de les faire rentrer dans le domaine de la raison, et de les traiter comme des vérités ordinaires. La conséquence en est que les objets surnaturels apparaissent dans une fausse lumière ; au lieu de se présenter dans leur grandeur et leur harmonie, ils deviennent confus, s'ils ne sont pas altérés. Ils s'obscurcissent au lieu de devenir plus clairs, même si un œil malade et déformé les trouve tout à fait limpides et beaux.

Les mystères deviennent lumineux, ils apparaissent dans leur véritable nature, dans toute leur grandeur et leur beauté, quand nous voyons en eux de vrais mystères, quand nous comprenons à quel point ils dépassent notre horizon et sont distincts de tout ce qui rentre dans celui-ci. Si nous franchissons sur les ailes de la foi et par la parole de la Révélation divine l'abîme qui nous sépare d'eux, si nous les regardons à la lumière de la foi, surnaturelle comme eux-mêmes, ils se présentent à nous sous leur véritable aspect, dans leur nature céleste et divine.

Quand nous comprenons la profondeur de l'obscurité dont le ciel enveloppe ses mystères, ceux-ci nous apparaissent à la lumière de la foi comme des étoiles brillantes qui s'éclairent l'une l'autre, qui forment un système propre et merveilleux et qui ne peuvent être connues parfaitement que dans ce système. Plus nous prenons conscience de la surnaturalité de ces mystères, moins l'incompréhensibilité qui ne cesse de les entourer nous accable et nous trouble ; nous savons que cette incompréhensibilité fait partie de leur grandeur. Pour autant qu'elle présente de la confusion ou des contradictions apparentes, elle disparaît dans la mesure où nous considérons la grandeur de ces objets et où nous nous gardons de les mélanger aux objets de notre perception naturelle ou de les mesurer d'après ceux-ci, dans la mesure où, sous la conduite de la foi, nous nous efforçons de ne leur comparer les objets naturels que comme des images.

Guidé par de telles considérations, nous voulons essayer de présenter les vérités chrétiennes supérieures par leur côté lumineux, dans leur grandeur surnaturelle et leur merveilleuse harmonie, en déterminant avec précision leur caractère mystérieux. Nous croyons que cette détermination doit être pour nous ce que la perspective est pour l'astronomie et pour les arts plastiques [1].

L'astronomie a jugé pendant des milliers d'années la dimension et les rapports des corps célestes d'après les apparences superficielles ; elle ne s'en est fait une juste notion que lorsqu'on apprit à mesurer par les parallaxes la distance qui sépare les étoiles de notre œil et de ses objets terrestres. La théologie comprendra ses mystères avec d'autant plus de facilité et d'exactitude qu'elle apprendra à déterminer avec plus de précision la distance qui les sépare de notre œil naturel et de ses objets naturels. La sculpture et la peinture ne purent atteindre leur perfection que par l'application d'une juste perspective à la représentation plastique ; de même la théologie ne pourra représenter à ses disciples des images fidèles et vivantes du monde supérieur invisible que si elle réussit à mettre au point ces images selon toutes les règles de la bonne perspective.

On respecte actuellement les droits de la perspective dans tous les domaines de la science astronomique et des arts plastiques ; ses lois sont étudiées avec zèle et appliquées avec succès. Dans la théologie les grands docteurs de l'Église, en particulier les princes de la scolastique médiévale, ont scruté et appliqué ses lois avec beaucoup de tact, à une époque où elles étaient à peine connues dans l'observation physique et dans la représentation technique. La théologie peut d'autant moins les négliger maintenant, surtout quand elle paraît appelée à prendre un nouvel essor ; elle doit y consacrer toute son attention, pour que la science sacrée se maintienne au niveau de la science profane et ne le cède en rien à l'essor de la vie chrétienne et de l'art sacré.

1. * L'auteur nous apprend dans ses lettres (*Briefe nach Rom*, p. 95) qu'il s'est inspiré ici d'un écrit du cardinal Wiseman sur le calcul scientifique de la perspective. Scheeben avait sans doute été critiqué sur ce point par F. X. Huber (son directeur à Rome, avec qui il était resté en relations épistolaires) : « Je n'ai pas voulu contester aux anciens théologiens la connaissance des lois (de la science sacrée) ; j'ai cru que celles-ci devaient, actuellement, être réunies et exploitées plus systématiquement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, comme tout l'exposé du livre le montre. » Le sous-titre du livre (...dans la *perspective* de leur caractère surnaturel) met ce point de vue en évidence.

Le rationalisme qui se croit en possession de la pierre philosophale et veut être le seul à représenter la science, même dans le domaine de la foi, sera seul à s'opposer à cette condition fondamentale de la science théologique. Il n'y a pas longtemps, un philosophe catholique protestait au nom de la science contre une séparation qui mettrait les mystères hors du domaine naturel de la raison, comme si cela rendait la science totalement impossible. Le Chef de l'Église lui a rappelé la légitimité et la nécessité de cette séparation ; la science elle-même lui rappellera le tort que lui cause, non la séparation, mais la négation de celle-ci[1].

Les études suivantes sont développées selon la méthode que nous venons d'exposer. Parmi les mystères nous avons choisi les neuf principaux, auxquels se réduisent tous les autres. Pour chacun nous tâchons d'expliquer et de définir son caractère surnaturel et mystérieux, afin de pouvoir décrire son contenu aussi clairement que le permettent l'obscurité qui l'entoure toujours et nos faibles forces. La lumière qui jaillit de chaque mystère se répand d'elle-même sur l'intime connexion et la merveilleuse harmonie qui les embrasse tous ; les différents tableaux s'unissent en une galerie bien ordonnée qui contient tout ce que la théologie a de beau et de grand, et qui la distingue de toutes les autres sciences, spécialement de la philosophie.

1. * L'auteur pense à la lettre *Gravissimas inter* de Pie IX (1862) condamnant les doctrines rationalistes de J. FROHSCHAMMER : « Namque auctor in primis edocet, *philosophiam*, si recta eius habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quae naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis obiectum), verum etiam ea, *quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt*, ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia, quae ad ipsum spectant, atque sacratissimum Dominicae Incarnationis mysterium ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, rationemque, dato hoc obiecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire... » (DENZ., n. 1669). Frohschammer (1821-1893), autre théologien rationaliste, professeur à l'université de Munich, enseignait que, la Révélation une fois faite, la raison pouvait elle-même arriver à la démonstration certaine des mystères, et en particulier de celui de l'Incarnation.

CHAPITRE II

LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ[1]

Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare[2].

A. OBSCURITÉ DU MYSTÈRE

§ 5

LA TRINITÉ N'EST PAS DÉMONTRABLE

LA RAISON EST INCAPABLE DE CONNAÎTRE OU DE SOUPÇONNER PAR ELLE-MÊME L'EXISTENCE DU MYSTÈRE DE LA TRINITÉ.

Nous commençons par l'adorable mystère caché comme nul autre dans les profondeurs de la divinité. La sainte Trinité est le mystère des mystères, celui devant lequel les séraphins se voilent la face et que, pleins d'admiration, ils proclament trois fois saint[3].

La première chose que nous avons à faire est de démontrer et d'expliquer le caractère mystérieux de ce dogme ; cela

1. * Cf. Th. DE RÉGNON, S. J., *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol., Paris, 1892-1898 ; L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, *Dieu*, 5e éd., Paris, 1920 ; J. LEBRETON, S. J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, 2 vol., 7e éd., Paris, 1927-1928 ; P. GALTIER, S. J., *L'habitation en nous des trois personnes. Le fait. Le mode*, 2e éd., Paris, 1928 ; E. HUGON, O. P., *Le mystère de la très sainte Trinité*, 6e éd., Paris, 1930 ; V.-M. BRETON, O. F. M., *La Trinité, histoire, doctrine, piété*, Paris, 1931.
2. *Matth.*, XI, 27.
3. * Cf. *Is.*, VI, 3.

nous permettra de le placer dans sa véritable lumière, d'en exposer la profondeur insondable et la grandiose signification. Plus la raison demeure à la distance qui convient devant un tel objet, plus la foi le montre sous son véritable aspect et dans sa forme réelle à notre œil spirituel.

Les philosophes chrétiens ont conçu bien des fois le dessein de démontrer par des preuves rationnelles la trinité des personnes dans l'unique nature divine ; de nos jours, plus que jamais peut-être, de nombreux apologistes semblent en être partisans. Ce dessein est apparu de la façon la plus grossière chez Raymond Lulle, le célèbre artiste de la science[1]. Saint Anselme[2] et Richard de Saint-Victor[3], les précurseurs et en partie les champions de la scolastique, *paraissent* l'avoir poursuivi avec plus de pureté et de bonheur[4]. Dans les temps modernes l'école de Günther surtout a mis son orgueil à transformer ce dogme mystérieux, ainsi que tous les autres dogmes du christianisme, en une vérité rationnelle évidente[5].

Il suffit d'un simple coup d'œil sur la doctrine de foi telle que nous la présente l'Église pour voir que ce n'est pas la Trinité, mais son indémontrabilité qui se prouve théologiquement et philosophiquement. Telle est l'opinion unanime et nette de presque tous les théologiens depuis saint Thomas

1. * Cf. E. LONGPRÉ, *Raymond Lulle*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IX, 1926, col. 1072-1144.
2. * Cf. Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, t. II, étude VIII, *Scolastique du XIIe siècle*; J. BAINVEL, S. J., *Anselme* (saint), dans le *Dict. de théol. cath.*, I, 1903, col. 1327-1360.
3. * Cf. Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, étude X.
4. Nous croyons en effet que leur méthode permet une interprétation qui exclut la prétention d'une démonstration purement rationnelle. Nous en reparlerons.
5. * Sur Günther, cf. p. XXVII. Pour expliquer le mystère de la Trinité, Günther recourait au grand principe philosophique de Hegel : thèse, antithèse, synthèse. Pour lui les personnes individuelles sont aussi des substances individuelles, ce qui donne en réalité un trithéisme. Il essaie de sauvegarder l'unité de ces personnes en les faisant sortir l'une de l'autre (unité organique), en les faisant enfin se référer l'une à l'autre par leur conscience et constituer ensemble une personnalité absolue (unité formelle). Cf. le bref de PIE IX, *Eximiam tuam*, 15 juin 1857 : « Non sine dolore apprime noscimus in iisdem operibus erroneum ac perniciosissimum et ab hac Apostolica Sede saepe damnatum rationalismi systema amplius dominare ; itemque noscimus in iisdem libris ea inter alia non pauca legi quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate Divinae Substantiae in tribus distinctis sempiternisque Personis non minimum aberrant. » (DENZ., n. 1655.)

jusqu'à nos jours[1], qu'un concile provincial vient encore de sanctionner explicitement[2].

Qu'enseigne l'Église sur la sainte Trinité ? Il y a en Dieu une essence, une nature, en trois hypostases ou personnes. Chaque personne a la nature divine tout entière dans sa perfection, avec sa toute-puissance, sa sagesse et sa bonté. La nature divine est commune aux trois personnes ; de même l'activité extérieure divine est exercée par la puissance de la nature commune. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un unique principe de toutes choses, *unum universorum principium*[3].

Les œuvres divines extérieures permettent uniquement de connaître l'unité de la nature divine, non la distinction des personnes. Ces œuvres de Dieu permettent-elles de conclure à autre chose qu'à la puissance qui les crée, à la sagesse qui rayonne en elles, à la bonté qui les anime et qui fait leur bonheur ? En un mot, la création demande-t-elle autre chose que l'existence d'une essence infiniment parfaite, placée en dehors et au-dessus du monde ? Cette puissance ne peut être une pure forme, elle doit être une substance. Cette essence doit subsister en elle-même, essentiellement distincte du

1. Cf. S. THOMAS, *Disp. de verit.*, q. 10, a. 19 ; *Super Boeth. de Trinit.*, q. 1, a. 4 ; SUAREZ, *De Trinit.*, l. I, p. 11 et 12 ; DID. RUIZ DE MONTOYA, *De Trinit.*, disp. 41 sqq., qui, d'une façon générale, exposent le mieux notre problème ; DENZINGER, *Relig. Erkenntnis*, vol. II, p. 91-116, qui parcourt avec érudition et profondeur les différents théologiens.
* H. DENZINGER (1819-1883), premier auteur de l'*Enchiridion symbolorum et definitionum* (1e éd., 1854), professeur à l'université de Wurzbourg, publia en 1856-1857, à Wurzbourg, son ouvrage sur la connaissance religieuse, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, en 2 vol.
2. *Conc. Prov. Colon.*, a. 1860 celebr. Decr. part. I, tit. 2, c. 9, p. 21.
* MANSI, t. XLVIII, col. 85 *(De personarum in una divina essentia Trinitate)*. Ce concile, principalement dirigé contre les erreurs de Günther, fut sanctionné par Pie IX. (Cf. plus loin, p. 35.) Cf. également les lettres *Gravissimas inter* (1862) (DENZ., n. 1666-1676) et *Tuas Libenter* (1863) (DENZ., n. 1679-1884) contre J. Frohschammer et d'autres théologiens allemands, *le Syllabus* (1864), prop. 9 (DENZ., n. 1709). Après le concile du Vatican, le Saint Office condamnera encore des erreurs semblables chez Rosmini (DENZ., 1915-1918). Dans l'édition Höfer (p. 22) Scheeben note l'erreur condamnée chez celui-ci : « Revelato mysterio SS. Trinitatis potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae : si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica purae rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur. » Voir la réfutation des erreurs de Günther sur la Trinité dans J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, t. I, 2e éd., Munster, 1867.
3. Conc. Lat. IV, c. 1, *De fide* (* DENZ., n. 428).

monde et indépendante. La raison ne connaît pas une divinité abstraite, mais le Dieu concret, déterminé, réel ; car seul le Dieu concret et réel peut être le créateur du monde.

Mais elle est entièrement incapable de savoir qu'il y a trois personnes en Dieu. Elle sait que la nature divine subsiste en elle-même et non dans un sujet réellement distinct d'elle-même ; elle ne sait pas *comment* elle subsiste en elle-même, si elle subsiste en un seul ou en plusieurs sujets, si elle appartient à un ou à plusieurs sujets. Puisque la nature divine apparaît extérieurement active et généreuse, la raison la connaît comme indépendante et personnelle au plus haut degré ; elle n'en déduit pas qu'elle soit féconde, qu'elle se communique à l'intérieur d'elle-même.

L'aspect invisible de Dieu est connu par l'esprit dans les choses créées, dit l'Apôtre[1]. Quel est cet aspect invisible de Dieu? C'est surtout *son éternelle puissance et sa divinité*, ce qui apparaît dans les œuvres de Dieu, ce qui produit ces œuvres. La divinité est invisible en elle-même ; elle n'est visible que dans ses œuvres. Les œuvres de Dieu sont comme le reflet de la lumière que nous ne pouvons pas connaître ; les personnes appartiennent à la divinité même et restent absolument invisibles. Autant Dieu est visible et accessible dans les œuvres dont il s'est entouré, autant, selon la parole de l'Apôtre, il habite en lui-même *une lumière inaccessible où nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir*[2]. Saint Jean dit à bon droit : *Personne n'a jamais vu Dieu; seul le Fils unique qui habite dans son sein l'a révélé*[3]. Le Fils de Dieu lui-même dit encore plus clairement : *Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père et personne ne connaît* (par sa nature) *le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler*[4]. Seules les personnes divines, qui habitent elles-mêmes la lumière inaccessible de Dieu, peuvent connaître leur distinction et leurs rapports mutuels ; seuls le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui en procède, l'Esprit qui *habite à l'intérieur de Dieu et qui sonde les profondeurs de la divinité*[5], se connaissent par eux-mêmes ; l'esprit de l'homme, l'esprit créé en général,

1. *Rom.*, I, 20.
2. *I Tim.*, VI, 16.
3. *Jean*, I, 18.
4. *Matth.*, XI, 27.
5. *I Cor.*, II, 10.

ne connaît ces personnes que par leur condescendance et leur manifestation miséricordieuse, non par voie de contemplation ou d'inquisition, mais exclusivement pour l'avoir appris par une communication positive de Dieu.

La raison elle-même comprend qu'elle ne peut arriver à la connaissance de la Trinité ; la Révélation, de son côté, a déclaré qu'elle seule peut dévoiler ce mystère. La raison créée ne connaît que la nature de Dieu sous son aspect extérieur, comme cause suprême de la nature créée ; elle ne peut pénétrer dans les profondeurs de la divinité. Elle doit adorer en se voilant la face, avec les séraphins, ou plutôt, elle doit s'arrêter devant le voile impénétrable qui couvre la face de la divinité, jusqu'à ce que Dieu, par grâce, consente à lever lui-même le voile et à ouvrir sa vie intime, pour lui en montrer les incompréhensibles mystères, aujourd'hui dans l'obscurité de la foi, demain dans la clarté lumineuse de la vision.

Ce mystère est si grand, si élevé, que sans une révélation préalable la raison ne peut même pas le soupçonner. Dans le monde créé on ne trouve nulle part une nature en trois personnes ; un tel phénomène est absolument inconcevable dans les créatures. Ce n'est que dans la richesse infinie de la divinité qu'une nature peut appartenir en même temps à trois personnes. Cette possibilité même ne peut être comprise ni prouvée positivement. Quand la foi infaillible nous a convaincus de l'existence de la Trinité, nous devons présumer une possibilité sans contradiction ; nous pouvons résolument montrer par tous les efforts de la raison croyante l'absence de contradiction dans l'objet de notre foi. Mais, sans la Révélation ou abstraction faite d'elle, rien ne nous garantit cette possibilité.

On pourrait objecter que nous ne pouvons pas non plus comprendre et prouver positivement la possibilité et l'absence de contradiction pour les attributs de la nature divine, par exemple l'omniprésence, l'éternité, la liberté, et que cependant nous pouvons les connaître de façon tout à fait certaine par la raison naturelle. Mais l'incompréhensibilité de ces objets n'est pas celle de la Trinité ; leur côté clair comme leur côté obscur trouvent des analogies très fortes dans le monde créé. Ensuite, et ceci est capital, des motifs rationnels nous forcent à admettre l'existence de ces attributs et donc

leur possibilité. Dieu *doit* être omniprésent, éternel, libre, sinon il ne pourrait être le créateur du monde. La raison nous présente-t-elle un motif qui nous force à admettre l'existence de la Trinité ? Non, nous en avons montré l'impossibilité, et nous voulons la montrer davantage encore en examinant les motifs qu'on fait valoir.

§ 6

CRITIQUE DES ARGUMENTS TIRÉS DE LA NATURE DIVINE

LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ NE S'EXPLIQUE PAS PAR LA VIE DIVINE. LA SAGESSE ET L'AMOUR DIVINS NE PERMETTENT PAS DE CONCLURE À DES PROCESSIONS PERSONNELLES.

La trinité des personnes est *objectivement nécessaire en Dieu;* elle est nécessairement réelle, autant que la nature divine qui, en fait, ne peut subsister qu'en trois personnes. Elle doit donc avoir un fondement objectif nécessaire. Il ne s'agit pas ici de savoir si ce fondement objectif existe, mais de voir si, pour nous, subjectivement, d'une manière naturelle, il est connaissable comme tel[1]. C'est ce que nous nions et qu'il faudrait nous prouver.

Omettons une série de preuves alléguées ces derniers temps comme des merveilles de science ; elles partent de principes philosophiques faux et déforment radicalement le dogme, elles ne peuvent donc être prises en considération[2]. Nous

1. SCOT dit d'une manière frappante que RICHARD DE SAINT-VICTOR donna pour la Trinité des *rationes necessarias*, mais non *evidenter necessarias*, parce que les principes dont il part ne sont pas évidents. III, dist. 24, q. 1, n. 20 ; I, dist. 42, q. 1, n. 4 ; *Report.*, q. 2, prol., n. 18.

2. * Scheeben pense sans doute aux efforts récents des rationalistes et semi-rationalistes allemands. Sans parler des explications de la Trinité données par les protestants libéraux. La Trinité a été niée dès le XVIe siècle par certains réformateurs et aussi par les soniciens (DENZ., n. 993) ou unitaires. Aujourd'hui tout le protestantisme libéral est tombé dans l'antitrinitarisme et lutte pour faire disparaître les formules trinitaires des symboles et des rituels. Là où l'on maintient encore la Trinité, la conception qu'on en a se distingue peu de l'antique modalisme (Schelling, Hegel, Schleiermacher). Dans de larges sphères du protestantisme, la filiation divine de Jésus est conçue au sens éthique et adoptianiste ou, avec Serveda (ou Servet, hérétique anti-trinitaire du XVIe siècle), on la fait dater de la conception ou du baptême : « Le divin était en lui. » Cf. L. OTT, *Précis de théologie dogmatique*, trad. par M. GRANDCLAUDON, Mulhouse, 1955, p. 82.

nous en tenons aux preuves qui peuvent tromper le croyant sincère et dont la discussion peut jeter quelque lumière sur la nature du dogme comme sur sa cognoscibilité.

Ces preuves doivent prendre comme point de départ la nature de Dieu, telle qu'elle nous est connue dans ses œuvres ; il n'y a pas d'autre voie pour la connaissance naturelle de Dieu. Celui qui ne concède pas cela n'a rien à dire ici ; il n'aborde pas la démonstration par un principe connu. Ceci admis, nous verrons que, si la démonstration se poursuit selon les lois de la logique, on tourne en cercle et on présente la Trinité comme des stades dans le processus du développement et de la révélation de la nature divine, ce qui est contraire au dogme ; ou bien, si l'on veut rester fidèle au dogme, on sort de ce cercle par un bond en introduisant de façon subreptice ou involontaire un point de la foi et en rompant le fil de la démonstration[1].

Dieu, dit-on d'abord, cause dernière du monde, doit posséder au sens le plus élevé et le plus réel toutes les perfections que nous trouvons dans les créatures et notamment *la vie.* Dieu doit être vivant, il doit être la vie même. La vie est un mouvement qui vient de l'intérieur, la vie est activité au sens le plus noble du mot. Comment y aurait-il en Dieu mouvement et activité sinon dans la procession des personnes ? Quelques-uns ajoutent que la vie est inconcevable sans une certaine succession réelle de moments, sans échanges et réactions. Dieu apparaîtrait comme une monade morte, une unité figée et immobile, si on ne se le représentait pas dans la trinité des personnes.

Personne ne niera que la production des personnes

1. On peut dire de toutes ces preuves ce que VON KUHN (*Lehre von der Trinität*, p. 504) dit à propos d'un fait semblable. Elles portent en elles une fausse conception et une déformation du dogme, de la même façon que la concupiscence porte en elle le péché, c'est-à-dire que, poussées logiquement jusqu'à leur terme, elles conduisent aussi nécessairement à l'erreur que la concupiscence conduit dans ce cas au péché. On le constate pour la Trinité d'Abélard, de Lessing (son éducation du genre humain), en partie aussi pour la Trinité de Günther.

* J. E. KUHN (1806-1887), professeur à l'université de Tubingue, fut le principal adversaire allemand de la théologie néo-scolastique. L'ouvrage cité par Scheeben est le second tome de sa *Katholische Dogmatik* (Tubingue, 1857). Cf. R. VATTER, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach J. E. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre M. J. Scheebens*, Spire, 1941.

divines est intimement liée à la vie divine, qu'elle manifeste la vie divine dans toute sa profondeur et sa plénitude. Nous n'aurions même qu'une notion très imparfaite de la vie divine, si nous ne connaissions pas la trinité des personnes. La génération n'est-elle pas aussi dans le monde créé l'acte suprême de la vie ? Mais pourquoi ? Parce qu'elle est une *communication de vie*, une *propagation de la vie qui existe déjà*. L'acte qui donne la vie suppose la vie dans l'individu qui engendre, vie qui ne consiste pas tant dans l'activité génératrice elle-même, mais qui lui sert plutôt de fondement. En Dieu aussi nous devons reconnaître une vie, qui ne consiste pas formellement dans l'activité génératrice, mais qui est plutôt au principe de celle-ci, une vie que le Père possède et qu'il communique au Fils, une vie qui appartient aussi au Saint-Esprit, bien que celui-ci ne produise plus de personne nouvelle. C'est la vie de la nature divine, commune comme cette nature aux trois personnes.

La nature divine doit être regardée comme vivante, abstraction faite de sa communication d'une personne à une autre ; c'est la seule vie à laquelle la notion de Dieu, cause suprême du monde créé, nous permette de conclure. La communicabilité, la fécondité intérieure de cette vie ne se manifeste pas dans l'activité extérieure de Dieu, elle reste cachée dans la profondeur de son essence ; elle ne peut donc être déduite de la manifestation extérieure de Dieu ; elle est et demeure un mystère absolu pour la raison.

Il est faux qu'on ne puisse concevoir la vie divine que dans une trinité de personnes ; c'est ce qui apparaît déjà par le fait que dans l'Ancien Testament Dieu se faisait connaître et se manifestait toujours comme un Dieu vivant ; les juifs le connaissaient et le comprenaient comme tel, sans que la trinité des personnes fût manifestée distinctement, ou du moins sans qu'elle fût reçue et comprise par la grande masse [1].

1. * Cf. J. LEBRETON, *op. cit.*, t. I, pp. 552-558 : *Le mystère de la Trinité et l'Ancien Testament*. A la page 100 il rappelle le passage célèbre de saint Grégoire de Nazianze : « L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, obscurément le Fils. Le Nouveau Testament a révélé le Fils et a fait entendre la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous, et se fait plus clairement connaître. Car il eût été périlleux, alors que la divinité du Père n'était point reconnue, de prêcher ouvertement le Fils, et, tant que la divinité du Fils n'était pas admise, d'imposer, si j'ose dire, comme en surcharge, le Saint-Esprit ; on eût pu craindre que, comme des

Ce fait montre également qu'il n'est pas impossible de se faire une notion juste et vraie du Dieu réel sans le concevoir comme une trinité de personnes. Les juifs avaient une notion exacte de Dieu sans connaître la Trinité. Cette notion, il est vrai, n'était ni adéquate ni complète, mais elle n'était pas fausse ; elle était tellement juste qu'elle préparait la révélation pleine et entière du christianisme. Cette idée ne devient inexacte que si on la sépare de sa suite et de son développement, en niant une communication de la vie divine à plusieurs personnes. C'est ce que firent les juifs devant la plénitude de la Révélation chrétienne ; c'est ce que firent les ariens après eux, obligeant l'Église à condamner la notion d'une unité divine fixe et incommunicable, à la stigmatiser comme contraire à la fécondité de la vie divine connue par la Révélation.

Mais comment expliquer la vie de la nature divine si elle ne consiste pas dans la procession et les échanges des personnes divines ? Comment conserver la notion de la vie comme *mouvement intérieur ?*

Quand on appelle la vie un mouvement, il faut bien distinguer l'image de la chose, l'accidentel de l'essentiel. La vie est une activité de l'être vivant, une activité venant de l'intérieur et demeurant à l'intérieur. Tout activité visible se manifeste par le mouvement qu'elle produit, à toute activité créée est lié un passage réel de la puissance à l'acte, ou plutôt cette actiiité n'est concevable que par un tel passage. C'est pourquo nous appelons l'activité un mouvement et l'activité de la vie un mouvement immanent.

En Dieu le passage de la puissance à l'acte est inconcevable ; malgré cela ou plutôt à cause de cela même, Dieu possède l'activité la plus pure et la plus parfaite, il est lui-même son activité. Il doit donc aussi posséder la vie la plus pure et la plus parfaite ; il doit être la vie même, sans que dans sa vie ait lieu un mouvement réel. Son activité immanente, sa vie, étant celle d'un pur esprit, consiste dans la connaissance et dans la volonté. Nous nous représentons cette connais-

gens chargés de trop d'aliments, ou comme ceux qui fixent sur le soleil des yeux encore débiles, les fidèies ne perdissent cela même qu'ils étaient capables de porter ; il fallait, au contraire, que, par des additions partielles, et, comme dit David, par des ascensions de gloire en gloire, la splendeur de la Trinité rayonnât progressivement. » (*Orat. theol.*, V, 26.)

sance et cette volonté d'après l'analogie de l'activité correspondante de la créature ; en réalité les deux activités sont identiques à son essence. Et pas plus que son activité véritable, elle ne cesse d'être une vie véritable ; c'est plutôt par cette identité qu'elle devient parfaitement immanente, vie au sens le plus élevé du mot.

Mais, objecte-t-on, une activité ne se conçoit pas sans terme, par conséquent nous devons admettre en Dieu un produit de la connaissance et de la volonté, le produit de la première étant le Verbe, celui de la seconde le Saint-Esprit.

C'est le nœud de toute la difficulté ; il demande toute notre attention. D'abord, si toute activité divine demande un produit distinct du sujet qui agit, un produit qui en procède, le Fils et le Saint-Esprit aussi, ayant tous deux l'activité de la connaissance, devraient prononcer un verbe distinct d'eux-mêmes ; le Saint-Esprit ayant aussi l'activité de la volonté devrait « spirer » un esprit distinct de lui-même. Pris tel quel, l'argument prouve, non une trinité, mais une « quinternité » de personnes ; si on le poursuit logiquement, il prouvera un nombre infini de personnes en Dieu. Il renferme donc un vice. Quel est ce vice ?

La connaissance et la volonté de l'esprit créé sont aussi l'*acte* auquel aboutit l'activité de ces facultés. Cet acte est le produit réel de l'esprit qui connaît et qui veut ; comme tel, il est réellement distinct de l'esprit et de sa faculté de connaître ou de vouloir. L'acte de la connaissance et de la volonté ne vient pas de l'extérieur, il est produit intérieurement par l'esprit, c'est pourquoi il est appelé une « action », non une « passion ». Dans le langage courant on appelle la connaissance et la volonté tantôt une activité, tantôt un acte *(actio — actus)* ; pour parler d'une façon plus précise, l'activité désigne *le fait de poser l'acte*.

En Dieu aussi la connaissance et la volonté sont un acte que Dieu pose par lui-même et en lui-même. Mais cet acte n'est pas en lui comme il est en nous, Dieu ne le pose pas hors de lui-même, il n'actue pas en lui une puissance. En Dieu, il n'y a pas de passage de la puissance à l'acte ; la puissance et l'acte sont identiques. La connaissance et la volonté sont un avec son essence, elles existent en Dieu et

par Dieu, car Dieu est essentiellement sa connaissance et sa volonté. Dieu est-il moins actif parce qu'il n'a pas besoin de produire l'acte, mais le possède éminemment par lui-même ?

Si cet exposé est trop subtil, répondons simplement à la question : comment Dieu est-il actif de toute éternité, que fait-il ? Il se contemple et il s'aime lui-même. Contempler et aimer reste pour nos concepts une activité, abstraction faite de savoir si la contemplation et l'amour produisent réellement quelque chose [1].

Nous pouvons donc concevoir Dieu comme infiniment actif dans sa connaissance et dans sa volonté, notamment dans la connaissance et l'amour qu'il a de lui-même, sans y voir une production et une procession réelles. Il est vrai cependant que l'intelligence et la volonté de Dieu engendrent des produits réels. Cependant nous devons considérer comme tels, non l'acte de la connaissance, mais le Verbe dans lequel il s'exprime, non l'amour, mais le Souffle dans lequel il se manifeste et s'épanche. Il faudrait donc prouver que la connaissance divine s'exprime nécessairement dans une parole distincte de celui qui la prononce, que l'amour divin s'épanche nécessairement dans un souffle distinct de celui qui l'émet. C'est l'angle autour duquel tout tourne, et auquel on prête trop peu d'attention. C'est ainsi qu'il faut formuler la question pour la résoudre foncièrement. Il suffit de la regarder bien en face pour voir qu'elle est insoluble pour la raison créée. Les révélations et les produits extérieurs de Dieu nous font connaître la sagesse infinie qui s'exprime en eux, l'amour infini qui s'y répand ; ils ne nous font pas connaître les révélations et les produits intérieurs de Dieu ; nous n'y voyons pas qu'à l'intérieur de lui-même Dieu exprime sa connaissance dans une image pareille à lui-même, qu'il épanche son amour dans un souffle personnel.

Il est frappant de voir comment saint Anselme, qui voulut le premier, non seulement expliquer, mais prouver par des motifs nécessaires la Trinité en Dieu, n'a pas vu ce point. C'est chez lui que l'on reconnaît le plus clairement le vice de logique, surtout quand on le compare avec saint Thomas.

1. * Cf. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, 3[e] éd., Paris, 1919.

Dans les premiers chapitres de son Monologue, il développe avec une précision et une acuité incomparables le processus de la connaissance de Dieu par la voie des créatures. Nous devons nous représenter Dieu comme la substance la plus simple et la plus parfaite, substance douée de connaissance et d'amour, ou plutôt qui est elle-même sa connaissance et son amour. Il n'affirme pas que le Verbe soit formellement la sagesse divine, sinon le Père serait sage par le Fils, ce qu'il nie expressément. Mais il ne prouve pas non plus que l'on ne peut pas imaginer la sagesse et la connaissance divines sans un Verbe procédant d'elles, qui apparaît comme son produit devant celui qui les contenait originellement. Il fait donc ici un bond, en empruntant à la foi l'idée d'une production réelle du Verbe de connaissance[1].

Dans sa Somme, saint Thomas a clairement reconnu et soigneusement évité cette faute. Il développe en des arguments purement philosophiques tout ce qui se rapporte à la nature de Dieu, ainsi qu'à sa connaissance et à son amour. Dès qu'il passe à la Trinité, il reprend expressément à la Révélation surnaturelle l'idée des processions et des productions[2] ; il argumente ensuite comme saint Anselme pour développer toute la doctrine de la Trinité.

Semblables à celles de saint Anselme sont les constructions modernes de la Trinité bâties sur la *conscience divine*. C'est le même procédé, bien que les expressions diffèrent. On dit que si Dieu est conscient de lui-même, il se pense et se connaît lui-même, il devient l'objet de ses pensées. Cette pensée doit être personnelle, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu lui-même. Pour le même motif l'amour dont Dieu s'aime et dont il englobe sa connaissance doit être personnel. Nous avons donc en Dieu trois personnalités ou personnes. L'argument est encore présenté sous d'autres formes, mais celle-ci peut valoir pour toutes ; en tout cas nulle autre n'est meilleure ni plus heureuse.

1. Nous verrons plus tard comment ce procédé de saint Anselme, qui réapparaît pour d'autres vérités de la foi, peut être justifié dans son sens. Faisons provisoirement remarquer qu'il faut l'entendre dans le même sens que celui de Richard de Saint-Victor et de saint Bonaventure, auquel nous en arrivons.

* Voir p. 769.

2. « Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur, etc. » (I p., q. 27, a. 1.)

Il est absurde, par exemple, de dire que dans la conscience de soi Dieu apparaît comme sujet et comme objet ; que le sujet et l'objet doivent être en Dieu une personne, que nous avons par conséquent deux personnes. La conscience de soi consiste en ce qu'une seule et même personne devient l'objet de sa connaissance ; dans la conscience de soi on ne considère pas une autre personne mais soi-même.

Retournons donc à la formule proposée. La pensée que Dieu a de lui-même et l'amour qu'il se porte à lui-même doivent être personnels. Pourquoi et dans quelle mesure? Parce que la pensée est une personne différente de celui qui pense et qui est pensé, ou parce que l'amour est une personne différente de celui qui aime et qui est aimé? C'est ce qu'il faudrait démontrer. La preuve alléguée démontre précisément le contraire. La pensée et l'amour doivent être personnels en Dieu parce qu'ils ne sont pas un accident de la substance divine, mais celle-ci même. Soit, mais alors ils sont aussi réellement un avec la personne qui aime et qui connaît ; ils ne sont personnels que dans et par la personnalité de cette personne, non comme constituant d'autres personnes, réellement différentes de cette dernière[1].

1. Spécialement par rapport aux erreurs de Günther le concile provincial de Cologne fait observer, *l. c.* : « Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint : tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (*Rom.*, I, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet (S. THOMAS, I p., q. 45, a. 7). Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, et res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens *(ibid.)*. Sed haec similitudo ad *illustrandam* quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad *demonstrandam* aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit (S. AUG., *De Trinit.*, l. XV, c. X, n. 20), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut, si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant ergo doctores et fideles, ne in se adimpleatur illud : « Qui scrutator est maiestatis opprimetur a gloria » (*Prov.*, XXV, 27) ; satisque sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum. »

* V. MANSI, t. XLVIII, col. 85-86. Cf. plus haut, p. 25, n. 2.

La conscience de soi de la Trinité n'est cependant pas étrangère aux personnes. En se connaissant lui-même, le Père se place vis-à-vis de son Fils comme vis-à-vis de l'expression de cette connaissance et de l'image de son objet ; et l'amour mutuel du Père et du Fils cherche dans le Saint-Esprit son lien et son expression. Mais il ne nous est possible de conclure à cette fécondité dans le processus de la conscience divine, ni par la nature de la conscience en général, ni par la conscience divine en particulier pour autant qu'elle nous est connue par la raison.

§ 7

CRITIQUE DES ARGUMENTS TIRÉS DES ATTRIBUTS DIVINS

NI LA PERFECTION, NI LA PUISSANCE, NI LA BONTÉ, NI LA BÉATITUDE DE DIEU NE PERMETTENT DE CONCLURE À SA FÉCONDITÉ INTÉRIEURE. MAIS CELLE-CI, UNE FOIS CONNUE, FAIT APPARAÎTRE CES ATTRIBUTS DANS UNE LUMIÈRE SUPÉRIEURE.

Les tentatives citées jusqu'ici partaient de la nature divine telle que nous la connaissons par les créatures ; elles se brisent toutes contre le même écueil : on ne peut déduire de la nature divine que ce qui appartient à sa constitution ou à son développement. Les personnes ne constituent pas la nature, elles la possèdent ; la production n'est pas un développement proprement dit, mais une *communication* à plusieurs sujets de la nature parfaite et simple. Les arguments *qui cherchent à prouver directement la nécessité d'une telle communication* correspondent donc davantage à une conception dogmatique de la Trinité, bien qu'ils ne démontrent rien de plus que les précédents [1].

On dit que c'est *une haute perfection* pour les créatures de pouvoir communiquer leur nature ; cette perfection ne peut manquer à Dieu qui les a créées et qui doit posséder leurs perfections à un degré éminent et dans la forme la plus pure. On croit pouvoir en appeler au témoignage de Dieu lui-même

1. Les arguments qui suivent sont empruntés en substance à Richard de Saint-Victor (*De Trinit.*, l. III) et à Raymond de Sabonde (*Theologia naturalis*, tit. 47-51).

qui a dit : *Moi qui fais engendrer les autres, je ne pourrais engendrer* [1] *?*

Tout cela serait exact si nous pouvions prouver par la raison que l'infinité et la simplicité de Dieu permettent une communication de nature. Chez les créatures la communication de la nature est suivie de sa multiplication. La nature divine ne peut pas se multiplier ; il nous est impossible de savoir par notre raison si une communication sans multiplication est admissible en Dieu et n'inclut pas d'imperfection ; nous ne pouvons donc affirmer qu'elle a lieu réellement. Quant à cette parole : *Moi qui fais engendrer les autres, je ne pourrais engendrer ?* on ne doit pas nécessairement la rapporter à la génération divine intérieure. Le contexte montre plutôt que, dans le domaine de la création, Dieu réclame pour lui-même une fécondité semblable et même supérieure à celle qu'il a accordée aux autres. Cette fécondité se rapporte aux êtres créés. Supposé qu'elle se rapporte à la fécondité intérieure divine, telle qu'elle a été alléguée par quelques Pères pour défendre la Trinité, dans la bouche de Dieu ou du point de vue de sa Révélation elle sert à défendre, non à prouver la réalité de la génération éternelle. Si Dieu accorde une telle fécondité aux créatures, on ne peut pas lui refuser la fécondité intérieure à moins de prouver l'incommunicabilité de la nature divine ; ce serait surtout une faute contre la Révélation de vouloir encore la nier.

A cela s'apparente l'argument de Richard de Saint-Victor et d'autres encore. On concevrait Dieu comme *impuissant* ou du moins comme *non infiniment puissant* si on ne lui attribuait le pouvoir de communiquer sa nature ; comme impuissant parce qu'il ne pourrait pas faire tout ce qui est concevable ; comme non infiniment puissant parce que sa puissance, ne pouvant avoir à l'extérieur un produit infini, ne pourrait absolument pas en avoir si elle n'avait à l'intérieur d'elle-même un produit tel.

La raison peut savoir que Dieu, l'être même et la source de tout être, doit pouvoir réaliser tout ce qui est concevable. Mais sait-elle aussi sûrement que la communication de la nature divine est une chose concevable, qui n'inclut pas de

1. *Is.*, LXVI, 9 (* selon la Vulgate).

contradiction ? La puissance divine ne pourrait-elle être infinie sans produit infini ? Comment la raison sait-elle que la puissance de Dieu doit être infinie en ce sens ? Elle ne connaît cette puissance que par ses œuvres extérieures, elle ne peut la nommer infinie que parce qu'elle opère autrement que la cause finie, c'est-à-dire par création, dans un cycle qui ne connaît d'autres limites que celles de la possibilité et de la pensée. Pour étendre l'infinité de la puissance divine à un produit infini, la raison devrait savoir qu'un tel produit n'est pas une absurdité.

Si la raison pouvait réellement prouver que Dieu doit pouvoir communiquer sa nature, cela suffirait pour prouver que cette communication a lieu réellement et nécessairement. Tout ce qui se rapporte à l'essence divine est nécessaire ; une telle puissance devrait nécessairement émettre son effet ; sinon il y aurait place en Dieu pour une chose accidentelle. Mais comme la raison ne peut prouver l'existence de cette puissance, les autres arguments qui la demandent n'ont pas de base.

La puissance rend possible une production ; la *bonté* sous ses diverses formes pousse à réaliser ce qui est possible.

En premier lieu la bonté est *communicative. Bonum est communicativum, diffusivum sui*, dit une parole profonde et depuis longtemps avérée des théologiens. La bonté tend à se répandre et à se communiquer autant que possible. Dieu étant infiniment et nécessairement bon, étant la bonté même, doit nécessairement se communiquer de la manière la plus élevée et la plus parfaite. La plus parfaite communication est celle de la substance divine à d'autres hypostases. Ainsi parlent saint Bonaventure[1], Richard de Saint-Victor, qui d'ailleurs ne se placent pas proprement au point de vue de la raison, mais expliquent par son côté lumineux le contenu de la foi[2].

1. *Itiner. mentis ad Deum*, c. 6.

2. La méthode de ces deux auteurs, apparentés spirituellement, repose sur leur mentalité plus contemplative qu'analytique ; l'essor de leur esprit les porte vers les hauteurs que la foi leur indique, et tandis qu'ils y regardent tout avec leur raison, tout leur apparaît aussi proche et aussi évident que ce que la raison voit réellement par elle-même. Les motifs qu'ils allèguent pour la Trinité sont concluants, c'est-à-dire existent objectivement, et, dans l'hypothèse de leur exactitude, la conclusion s'ensuit également avec une nécessité évidente, du moins en partie. Mais quand ils ramènent leurs

Entre cette idée générale de communication et la détermination précise d'une communication à deux personnes concrètes, la distance est grande ; cette distance se franchirait peut-être par l'adoption d'autres éléments, si seulement le principe était établi.

Que dire du principe ? Nierons-nous que Dieu soit infiniment bon ? Loin de là. Nierons-nous que la raison peut connaître Dieu comme infiniment bon ? Non plus. Ce que nous nions, c'est que la raison connaisse la bonté de Dieu comme source et forme de la communication substantielle de son être. La raison prouve que Dieu est infiniment bon parce qu'il inclut en lui toutes les perfections imaginables, parce qu'il enveloppe ces perfections d'un amour infini, parce que cet amour l'incline à les communiquer et à les manifester. Mais elle ne peut sûrement étendre cette tendance à la communication qu'aux espèces de communications dont elle connaît la possibilité. Comme ceci n'est pas le cas pour la communication substantielle, la raison ne peut pas non plus placer dans cette communication la bonté infinie de Dieu, pas plus qu'elle n'est autorisée à y rapporter sa toute-puissance.

La raison peut appeler Dieu infiniment bon parce que, d'une façon générale, elle sait qu'il possède tout le bien concevable et qu'il est la source inépuisable de tout bien au dehors de lui-même. Comme elle ne voit pas la bonté de Dieu en elle-même, elle peut et doit supposer qu'en son sein il y a des trésors incommensurables et inconnus de bonté et d'amour ; mais elle doit renoncer à les découvrir dans la mesure où elle est persuadée de l'infinité de cette bonté divine.

L'argument n'est pas plus probant quand on considère la bonté de Dieu, non comme un amour qui se communique

regards sur la voie parcourue par la raison, ils désignent le motif lui-même comme une *veritas supra rationem* (RICH., *Beni. mai.*, l. IV, c. 2 et 3) ; saint Bonaventure dit expressément : la trinité des personnes n'est en aucune manière connaissable à la créature de *façon rationnelle*, en remontant de la créature à Dieu (I, dist. 3, art. 1, q. 4). D'après Richard, *l. c.*, la raison ne peut atteindre les choses *supra rationem* que pour autant qu'elle s'appuie sur la foi : *Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admistione subnixa.*

* Cf. DE RÉGNON, *op. cit.*, II, étude X : *Théorie de Richard de Saint-Victor*, et étude XIII : *Théorie de saint Bonaventure.*

et se donne, mais comme *un amour de possession et de jouissance*, c'est-à-dire comme béatitude. Richard de Saint-Victor croit que la béatitude infinie de Dieu serait inconcevable s'il n'avait pas de société dans sa béatitude ; il lui manquerait la joie la plus délicate de tout bonheur, la conscience d'aimer et d'être aimé, de partager son bonheur avec d'autres. C'est pourquoi il veut en Dieu une personne qui aime, une autre qui soit le digne objet de cet amour, et une troisième qui, aimée également *(condilectus)*, forme le troisième membre de cette union.

Je ne veux pas dire que cet argument ne démontre rien ; il contient une vérité profonde, comme je tâcherai de l'expliquer. Mais du point de vue de la simple raison il ne prouve rien. La raison reconnaît que Dieu, l'Être absolu, se suffit à lui-même et qu'il est absolument heureux. Mais si Dieu se suffit, s'il est heureux dans la possession et dans la jouissance du bien infini, de l'essence divine, est-il encore nécessaire de lui donner des compagnons dans cette possession? Les créatures cherchent des amis parce qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes, parce qu'elles ont besoin d'être complétées par d'autres et de partager avec elles ; la suffisance absolue de Dieu doit faire conclure qu'il n'a pas besoin de compagnons.

En fait Dieu ne doit pas voir sa béatitude complétée par une autre personne ; chaque personne divine est infiniment heureuse par la plénitude de la nature divine qui est la même en chacune. Ce n'est pas la limitation d'une personne, mais l'abondance de sa richesse qui demande la possession et la jouissance en commun avec d'autres personnes ; c'est parce que la richesse d'une personne se manifeste dans cette possession et cette jouissance communes qu'elle ne jouit de la plénitude de sa richesse que dans et avec les autres personnes.

Il faudrait donc prouver que la béatitude infinie de Dieu permet et demande des compagnons, sinon la béatitude des personnes est affirmée aux dépens de l'infinité de chacune d'elles. Cette preuve retomberait dans celle par la perfection infinie qui, comme nous venons de le montrer, est impossible à établir.

Néanmoins cet argument, ainsi que les précédents, prouve

quelque chose. Quand la foi nous a enseigné l'existence de la Trinité, il montre que la plus aimable joie du bonheur divin, l'œuvre la plus délicate de la bonté et de l'amour divins, la preuve la plus élevée de la puissance divine sont et restent cachées et inaccessibles à la raison réduite à sa propre lumière. Ces arguments prouvent que si la communication de la nature divine est possible, elle fait apparaître la puissance, la perfection, la bonté et la béatitude divines dans une grandeur et une gloire que l'on pourrait appeler une infinité à la seconde puissance, et qui mérite d'autant plus notre admiration que la raison est incapable de pénétrer, par ses notions plutôt extérieures, étroites et négatives de l'infinité de la nature divine, dans cette notion intérieure, large et pleine du Dieu trinitaire.

Avec sa concision habituelle, saint Thomas fait remarquer à propos de ces arguments[1] : les raisons qu'ils renferment s'appliqueraient à Dieu et confirmeraient la foi à la Trinité

1. I p., q. XXXII, a. 1, ad 2 : « La raison peut être apportée, dans l'explication d'une chose, à un double titre. Ou bien, pour prouver de façon suffisante une vérité fondamentale, et c'est ainsi que dans la science de la nature, on apporte une raison suffisante pour montrer que le mouvement du ciel est d'une vélocité uniforme. Ou bien, et c'est l'autre manière dont la raison peut être apportée, non pas comme suffisant à prouver une vérité fondamentale, mais qui, sur le fondement déjà établi, montre la convenance des effets qui s'ensuivent ; c'est ainsi que dans l'astronomie on parle d'excentriques et d'épicycles, parce que, avec cette hypothèse, on explique les apparences sensibles relativement aux mouvements célestes. Mais ce n'est pas là une raison qui prouve suffisamment, parce que, peut-être, avec une autre hypothèse, les choses s'expliqueraient tout aussi bien. Nous pouvons bien, de la première manière, apporter des raisons pour prouver que Dieu est, et qu'il est un, et le reste du même ordre. Mais c'est de la seconde manière que la raison se présente à nous, quand nous y recourons pour prouver la Trinité ; c'est-à-dire que, la Trinité existant, ces sortes de raisons conviennent, non pas toutefois que par elles on puisse prouver de façon suffisante la trinité des personnes. Cela apparaît par divers exemples. La bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures ; car il n'y a qu'une vertu infinie qui puisse produire quelque chose de rien. Il n'est pas nécessaire, parce que Dieu se communique avec une bonté infinie, que quelque chose d'infini procède de Dieu; c'est selon son mode ou sa capacité que l'être produit par Dieu recevra en lui la divine bonté. De même la raison qui consiste à dire que sans commerce la possession d'un bien quelconque ne saurait être agréable, trouve son application quand il s'agit d'une personne qui n'a pas en elle la plénitude et la perfection de tout bien ; car il s'ensuit qu'elle a besoin, pour goûter pleinement le bien de la joie, que le bien d'une autre personne s'unisse à son propre bien. La similitude de notre intelligence ne suffit pas à prouver quelque chose de Dieu, car l'intelligence n'est pas en Dieu et en nous d'une manière univoque. C'est pour cela que saint Augustin, dans son traité sur saint Jean (XXVII, n. 7), dit que par la foi on vient à la connaissance, mais non inversement. »

si celle-ci leur servait de racine et de base, c'est-à-dire si l'on admettait la possibilité et l'existence de la Trinité et qu'on montrât ensuite par ces raisons combien la grandeur et l'infinité de la puissance, de la bonté et de la béatitude divines se manifestent dans ce dogme ; mais elles ne peuvent prouver la racine, car elles supposent toutes la Trinité divine reconnue, ce qui n'est possible que si la Révélation nous la propose.

En effet, toutes ces raisons ne sont que les fleurs qui poussent sur la racine du dogme et que la contemplation attentive de la foi fait éclore ; ces fleurs manifestent à nos yeux toute la beauté et la gloire du dogme ; elles développent l'idée qu'il renferme, et nous familiarisent avec son contenu. Mais elles ne peuvent nous convaincre de l'existence de ce contenu si celui-ci ne nous est pas donné ; les fleurs ne peuvent porter la racine dont elles sont sorties. En général nous estimons la valeur d'une racine d'après les fleurs ; de même un incroyant chez qui la foi n'est pas encore établie peut être invité par l'aspect de ses fleurs radieuses à la laisser prendre racine dans son âme et à s'approprier le trésor dont il admirait l'épanouissement.

Si l'on n'admet pas la foi comme racine, si l'on veut conclure à la Trinité par voie purement rationnelle, il faut prendre comme racine la notion naturelle de Dieu ; on ne peut alors considérer la puissance, la perfection, la bonté et la béatitude de Dieu que comme les fleurs de cette racine, c'est-à-dire comme les éléments et les attributs de la nature créatrice divine comme telle, non comme les éléments de la vie trinitaire elle-même [1].

La trinité des personnes divines n'est donc en aucune manière démontrable. Notre preuve s'est vérifiée nettement dans l'examen des diverses argumentations rationnelles qui devaient renverser notre théorie par les faits ; pour arriver à leur fin toutes doivent devenir irrationnelles par des fautes de raisonnement, ou supra-rationnelles par l'acceptation des

1. Voir une critique approfondie d'autres tentatives dans DIERINGER, *Lehrbuch der Dogmatik*, 4e éd., § 24.
* F. X. Dieringer (1811-1876), professeur à l'université de Bonn, auteur d'un *Lehrbuch der katholischen Dogmatik* (1e éd., 1847, 5e éd., 1865) assez répandu. Cf. également C. PESCH, S. J., *Praelectiones dogmaticae*, II, Fribourg-en-Br., 1914, p. 266 ss.

vérités de la foi. Ces motifs plaident si bien pour notre thèse que nous pouvons ajouter qu'ils ne valent pas seulement pour l'esprit humain, mais d'une façon générale pour tout esprit créé, et donc aussi pour les anges. Les anges ne connaissent Dieu d'une manière naturelle que par ses œuvres, bien qu'ils connaissent ces œuvres et donc aussi Dieu d'une façon bien plus parfaite que les hommes ; or nous venons de montrer que la trinité de Dieu ne peut être connue au moyen de ses œuvres.

Les théologiens discutent pour savoir si la Trinité ne peut pas être connue par certaines œuvres surnaturelles ; mais celles-ci de nouveau sont inaccessibles à l'œil naturel de l'esprit créé. D'une façon générale, la Trinité ne peut pas être vue ou connue dans un objet créé, mais seulement en elle-même, par la vision immédiate de Dieu qui, elle, est absolument surnaturelle pour tout esprit créé. Nous devons d'autant plus de reconnaissance à la grâce de Dieu qui nous a révélé avec tant de bonté et d'amour ce mystère insondable, que les anges eux-mêmes ne pouvaient pénétrer.

§ 8

LA SURNATURALITÉ DU MYSTÈRE, FONDEMENT DE SON INDÉMONSTRABILITÉ EN MÊME TEMPS QUE DE SON INCOMPRÉHENSIBILITÉ

LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ EST SURNATUREL PAR RAPPORT À LA NATURE CRÉÉE ET À LA NATURE DIVINE TELLE QUE LA CONÇOIT LA RAISON. DE MÊME IL RESTE INCOMPRÉHENSIBLE APRÈS SA RÉVÉLATION, CONCEVABLE UNIQUEMENT PAR UNE FAIBLE ANALOGIE.

Comme nous l'avons fait remarquer dans l'introduction, le motif de l'obscurité des mystères est généralement placé dans leur élévation, dans leur *surnaturalité.* Seul le naturel est l'objet proprement dit de la connaissance naturelle, rationnelle ; le surnaturel est supra-rationnel.

Où placerons-nous dans la Trinité le surnaturel, fondement de la supra-rationalité ? Ce problème n'est pas facile. Appelons-nous la Trinité surnaturelle par rapport à la nature de Dieu ? La nature divine est la nature suprême ; il n'y a rien

au-dessus d'elle, et de plus les trois personnes divines sont réellement un avec cette nature. L'appelons-nous surnaturelle par rapport à la nature créée ? Mais alors la nature divine aussi n'est-elle pas surnaturelle, sans être pour cela un mystère absolu, puisqu'elle est connaissable par la raison naturelle des créatures ?

Nous appelons la Trinité surnaturelle par rapport à la nature divine comme à la nature créée ; dans quel sens et de quel droit, c'est ce qu'il nous faut expliquer.

Commençons par le rapport à *la nature créée ;* car on regarde ordinairement et à bon droit une chose comme surnaturelle quand elle dépasse la nature créée.

La nature divine aussi dépasse infiniment la nature créée ; elle ne peut être connue telle qu'elle est en elle-même, pas plus que la Trinité. Mais par sa nature et par son activité Dieu est en rapport avec la nature créée comme son créateur, son conservateur et sa providence ; la nature créée ne peut être conçue ni expliquée hors de son rapport avec la nature divine ; c'est pourquoi cette dernière constitue la base et le sommet, en même temps que le centre de l'ordre naturel des natures créées. Dieu n'est pas en rapport avec les natures créées par les relations et l'activité trinitaires ; les personnes n'opèrent pas extérieurement dans leur caractère personnel, individuel, mais uniquement par leur nature commune ; leurs relations et leurs activités hypostatiques demeurent entre elles et forment un cycle fermé, élevé au-dessus de toute union avec l'ordre naturel des choses.

Dieu entre dans l'ordre naturel par sa nature, bien qu'il soit indépendant de cet ordre et qu'il le domine ; dans sa Trinité il demeure en dehors et au-dessus de lui. En ce sens nous appelons la nature divine une vérité naturelle, la Trinité une vérité surnaturelle. La première est naturelle parce que connaissable de manière naturelle, pour autant qu'elle entre en rapport avec la nature créée comme telle. La seconde est surnaturelle parce qu'elle n'est connaissable que d'une manière surnaturelle ; elle ne peut être connue autrement, parce qu'elle est placée au-dessus de tout rapport avec la nature créée. Telle qu'elle est en elle-même, dans son unité avec la Trinité, dans son essence et dans sa subsistance, la nature divine est également une vérité surnaturelle, et comme telle elle n'est connue que par la vision surnaturelle de Dieu.

Pouvons-nous dire aussi que la Trinité est surnaturelle *par rapport à la nature divine ?* Comme nous l'avons fait remarquer, elle ne peut être surnaturelle comme renfermant une réalité propre, supérieure, dépassant la réalité de la nature divine ; cela serait contraire à la simplicité de Dieu et à l'infinité de sa nature, laquelle doit former avec les personnes une seule réalité suprême, *una summa res.* Mais nous devons regarder cette réalité unique et suprême sous différents aspects, à cause de sa richesse infinie et de notre intelligence limitée, qui ne nous permettent pas de la saisir d'un seul regard. Déjà la raison doit scinder en différentes perfections la perfection *unique* de la nature divine pour en montrer la richesse, de même que pour connaître clairement tout le contenu d'un rayon de soleil il faut le dissocier par un prisme en des rayons de couleur différente. A fortiori cette réalité unique et suprême nous apparaîtra sous différents aspects si nous la considérons, d'une part à la lumière de la raison, d'autre part à la lumière de la Révélation. Il est possible, il est même normal que l'unique perfection divine nous apparaisse sous un aspect incomparablement plus beau et plus élevé à la lumière de la Révélation qu'à la lumière de la raison.

Quand nous disons que la trinité des personnes est surnaturelle par rapport à la nature divine, qu'elle est quelque chose de plus élevé que celle-ci, cela ne veut pas dire que la Trinité est une réalité propre et supérieure, mais que dans la Trinité Dieu apparaît sous un aspect supérieur, dans une perfection supérieure à celle où il apparaît considéré uniquement selon sa nature. Par conséquent, la notion de Dieu acquise surnaturellement n'a pas pour objet une réalité autre, supérieure à l'objet de la notion naturelle ; elle présente le même objet sous un aspect supérieur.

En effet, la notion naturelle de Dieu nous présente uniquement la nature divine, sans sa communicabilité ni sa fécondité ; elle nous montre Dieu dans la puissance et dans la bonté qui sont nécessaires pour produire tout ce qui existe en dehors de lui ; elle nous le montre comme la cause infinie du fini. La notion de la Révélation au contraire nous montre Dieu

le Père, principe du Fils infini comme lui, et, avec le Fils, principe du Saint-Esprit également infini. La première notion nous présente Dieu communiquant aux créatures une nature finie, la seconde communiquant au Fils et au Saint-Esprit sa propre nature infinie. Les produits de l'activité trinitaire dépassent infiniment les produits de l'activité extérieure de la nature divine ; Dieu apparaît infiniment plus parfait comme principe des premiers que comme principe des derniers.

La notion de la Trinité nous découvre donc une perfection qui n'est pas comprise dans la notion purement rationnelle de la nature divine, mais qui la dépasse de loin. Le contenu de cette notion, le processus trinitaire, est bien plus élevé que celui de la seconde, la nature divine ; il est, de cette façon, surnaturel par rapport à celle-ci. Parce qu'il est surnaturel de cette manière, il ne peut être déduit de la nature, il est donc supra-rationnel ; tandis que la nature divine elle-même, non dans son unité trinitaire, mais dans son rapport à la nature créée, est rationnelle et naturellement connaissable.

D'après l'explication donnée dans l'introduction[1], la transcendance des mystères inclut, à côté de l'inaccessibilité de leur existence, l'*incompréhensibilité* de leur contenu. Cette incompréhensibilité découle du même fondement objectif que l'inaccessibilité, de la surnaturalité du mystère. La trinité des personnes se distingue essentiellement de la nature divine quant à la cognoscibilité de son existence ; de même l'incompréhensibilité de son contenu est essentiellement autre.

Comme telle la nature divine aussi est incompréhensible, car elle ne peut être connue que d'une manière imparfaite et extérieure par ses œuvres. Néanmoins elle s'exprime avec ses attributs dans ses œuvres ; le principe de causalité nous donne le moyen de tirer du miroir de ses œuvres une image, une notion d'elle-même. En d'autres mots, les notions que nous tirons de la nature créée doivent être transfigurées et élevées pour représenter la nature divine ; cette transfigura-

1. * P. 9 ss.

tion et cette élévation se font par une lumière propre à la raison, par le principe de causalité ; Dieu nous apparaît comme l'idéal, inaccessible il est vrai, des natures créées ; ses perfections invisibles apparaissent en un certain sens dans ses œuvres.

Pour la Trinité nos notions naturelles sont encore bien plus déficientes. Cet objet est pour nous bien plus élevé que la nature divine ; nos notions doivent être bien davantage transfigurées et élevées ; la lumière qui nous éclairait, le principe de causalité, nous abandonne, puisque la Trinité comme telle ne se reflète pas dans la création, n'en étant pas comme telle la cause. Faute de cette lumière intérieure, il nous faut donc transformer et surélever nos notions naturelles d'après le critère de la Révélation divine acceptée dans la foi ; il est naturel que nos représentations de la Trinité présentent bien plus d'obscurité que les notions de la nature divine et de ses attributs[1].

Bref, et la Trinité et la nature divine nous sont incompréhensibles ; nous nous représentons leur contenu, non par des notions tirées de leur vision *(per conceptus proprios)*, mais uniquement par des notions analogiques que nous reportons sur elles à partir d'autres objets. Pour la nature divine, nous voyons le lien entre le domaine d'où nous tirons les notions et celui dans lequel nous les transposons ; *nous regardons dans un domaine à travers un autre domaine*. Pour la Trinité ce lien lumineux fait défaut, et les domaines sont bien plus éloignés l'un de l'autre quant à leur ressemblance ; l'analogie est en même temps plus faible et plus obscure, les notions sont moins adéquates et moins représentatives, même si, à l'aide de la Révélation, nous déterminons avec précision leur valeur d'analogie.

Par suite de cette incompréhensibilité, nous ne voyons que très imparfaitement l'unité interne des divers éléments représentés par nos notions ; parfois même les différents éléments nous apparaissent incompatibles les uns avec les autres, contradictoires. *La supra-rationalité cache dans son sein une irrationalité apparente.*

1. * Cf. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, IIe partie : *Quelques applications théologiques de l'analogie*, c. 1, *La Trinité.*

Pour la nature divine non plus nous ne voyons pas comment les diverses perfections et activités que nous nous représentons en elle s'unissent dans une perfection et une activité absolument simple. Mais nous voyons que la perfection divine, absolue et infinie, *doit* les renfermer toutes dans une réalité simple. Pour la Trinité au contraire, cet absolu et cet infini deviennent, unis à la simplicité, le motif d'une contradiction apparente entre la trinité des personnes et l'unité de la nature. Le caractère absolu et infini des personnes paraît s'opposer à ce que l'une soit conditionnée par l'autre, puisqu'être conditionné inclut dans nos concepts dépendance et subordination. Si nous arrivons à trouver concevable la plénitude de perfection infinie existant dans un sujet comme dans une réalité simple, il est beaucoup plus difficile de la concevoir comme identique avec trois sujets distincts, qui doivent la posséder chacun à sa manière propre. Dans le premier cas les distinctions faites dans un seul et même sujet ne fondent pas une distinction réelle. La distinction entre essence et personne doit fonder une distinction entre les personnes qui paraît devoir être réelle même si toutes les autres ne le sont pas.

La lumière de notre raison semble exclure la possibilité de concevoir la Trinité, elle semble s'obscurcir et brouiller son contenu. L'impossibilité de concevoir la Trinité est spécifiquement autre que celle de concevoir la nature divine, elle est supérieure, mais cela ne veut pas dire que cette obscurité ne puisse en aucune manière s'éclairer, sa confusion apparente en aucune manière se démêler. Car *le fait qu'une chose n'est pas absolument concevable n'entraîne pas qu'elle soit absolument inconcevable.*

L'impossibilité de représenter les éléments d'un objet et celle de concevoir leur unité constituent ensemble l'incompréhensibilité de son contenu. Il est clair que la doctrine de la Trinité possède des deux points de vue une incompréhensibilité éminente, et que, dans son contenu, elle présente une obscurité qui correspond à l'inaccessibilité de son existence.

Concluons donc : à cause de sa grandeur absolument surnaturelle, la trinité des personnes est cachée à la connaissance naturelle de toute créature, c'est-à-dire que sans la foi à la Révélation de Dieu elle est absolument inconnaissable

et même incompréhensible au degré suprême pour ceux qui croient ; elle est un mystère au sens le plus vrai, le plus élevé et le plus beau du mot [1].

B. ASPECT LUMINEUX DU MYSTÈRE. DÉVELOPPEMENT SYSTÉMATIQUE SUR LA BASE DE LA FOI

§ 9

PASSAGE DE L'OBSCURITÉ À LA LUMIÈRE

LA FOI PERMET À LA RAISON DE PÉNÉTRER DANS LE MYSTERE ET DE VOIR L'HARMONIE INTÉRIEURE QUI LE GOUVERNE. À PARTIR D'UN POINT DU DOGME, LA RAISON PEUT DÉCOUVRIR LES AUTRES POINTS. LES PROCESSIONS PERSONNELLES SONT LE POINT À PARTIR DUQUEL LE DÉVELOPPEMENT SE FAIT DE LA MEILLEURE FAÇON.

Il est temps d'apporter quelque lumière dans l'obscurité dont nous nous sommes efforcé si longuement de convaincre la raison. Nous avons cherché à réprimer la raison comme par la violence lorsqu'elle voulait percer l'obscurité de la nuit par ses tentatives téméraires. Ce n'était pas que nous aimions la nuit, que nous ne voulions de tout notre désir la voir se dissiper. Nous avons voulu montrer que la nuit qui entoure notre mystère est trop dense pour que nous puissions l'éclairer par un flambeau terrestre, et que, pour cette raison, nous devons désirer une lumière céleste qui la transforme, sinon en un jour clair, du moins en une aurore sereine, consolante et pleine d'espérance.

Le flambeau terrestre pourrait ne pas nous montrer l'objet de notre désir sous sa véritable forme, il pourrait mettre à sa place un fantôme. Les preuves rationnelles de la Trinité en effet, ou bien ne sont pas des preuves, ou bien, si elles prouvent quelque chose, prouvent autre chose que la Trinité réelle. Dans la meilleure hypothèse nous prenons la connais-

1. Sur le caractère mystérieux de la Trinité voir parmi les théologiens modernes surtout KUHN, *Die Christliche Lehre von der Trinität*, § 34-36, qui a beaucoup de choses excellentes surtout contre les essais d'éclaircissement de Günther.

Pour la nature divine non plus nous ne voyons pas comment les diverses perfections et activités que nous nous représentons en elle s'unissent dans une perfection et une activité absolument simple. Mais nous voyons que la perfection divine, absolue et infinie, *doit* les renfermer toutes dans une réalité simple. Pour la Trinité au contraire, cet absolu et cet infini deviennent, unis à la simplicité, le motif d'une contradiction apparente entre la trinité des personnes et l'unité de la nature. Le caractère absolu et infini des personnes paraît s'opposer à ce que l'une soit conditionnée par l'autre, puisqu'être conditionné inclut dans nos concepts dépendance et subordination. Si nous arrivons à trouver concevable la plénitude de perfection infinie existant dans un sujet comme dans une réalité simple, il est beaucoup plus difficile de la concevoir comme identique avec trois sujets distincts, qui doivent la posséder chacun à sa manière propre. Dans le premier cas les distinctions faites dans un seul et même sujet ne fondent pas une distinction réelle. La distinction entre essence et personne doit fonder une distinction entre les personnes qui paraît devoir être réelle même si toutes les autres ne le sont pas.

La lumière de notre raison semble exclure la possibilité de concevoir la Trinité, elle semble s'obscurcir et brouiller son contenu. L'impossibilité de concevoir la Trinité est spécifiquement autre que celle de concevoir la nature divine, elle est supérieure, mais cela ne veut pas dire que cette obscurité ne puisse en aucune manière s'éclairer, sa confusion apparente en aucune manière se démêler. Car *le fait qu'une chose n'est pas absolument concevable n'entraîne pas qu'elle soit absolument inconcevable.*

L'impossibilité de représenter les éléments d'un objet et celle de concevoir leur unité constituent ensemble l'incompréhensibilité de son contenu. Il est clair que la doctrine de la Trinité possède des deux points de vue une incompréhensibilité éminente, et que, dans son contenu, elle présente une obscurité qui correspond à l'inaccessibilité de son existence.

Concluons donc : à cause de sa grandeur absolument surnaturelle, la trinité des personnes est cachée à la connaissance naturelle de toute créature, c'est-à-dire que sans la foi à la Révélation de Dieu elle est absolument inconnaissable

et même incompréhensible au degré suprême pour ceux qui croient ; elle est un mystère au sens le plus vrai, le plus élevé et le plus beau du mot [1].

B. ASPECT LUMINEUX DU MYSTÈRE. DÉVELOPPEMENT SYSTÉMATIQUE SUR LA BASE DE LA FOI

§ 9

PASSAGE DE L'OBSCURITÉ À LA LUMIÈRE

LA FOI PERMET À LA RAISON DE PÉNÉTRER DANS LE MYSTERE ET DE VOIR L'HARMONIE INTÉRIEURE QUI LE GOUVERNE. À PARTIR D'UN POINT DU DOGME, LA RAISON PEUT DÉCOUVRIR LES AUTRES POINTS. LES PROCESSIONS PERSONNELLES SONT LE POINT À PARTIR DUQUEL LE DÉVELOPPEMENT SE FAIT DE LA MEILLEURE FAÇON.

Il est temps d'apporter quelque lumière dans l'obscurité dont nous nous sommes efforcé si longuement de convaincre la raison. Nous avons cherché à réprimer la raison comme par la violence lorsqu'elle voulait percer l'obscurité de la nuit par ses tentatives téméraires. Ce n'était pas que nous aimions la nuit, que nous ne voulions de tout notre désir la voir se dissiper. Nous avons voulu montrer que la nuit qui entoure notre mystère est trop dense pour que nous puissions l'éclairer par un flambeau terrestre, et que, pour cette raison, nous devons désirer une lumière céleste qui la transforme, sinon en un jour clair, du moins en une aurore sereine, consolante et pleine d'espérance.

Le flambeau terrestre pourrait ne pas nous montrer l'objet de notre désir sous sa véritable forme, il pourrait mettre à sa place un fantôme. Les preuves rationnelles de la Trinité en effet, ou bien ne sont pas des preuves, ou bien, si elles prouvent quelque chose, prouvent autre chose que la Trinité réelle. Dans la meilleure hypothèse nous prenons la connais-

1. Sur le caractère mystérieux de la Trinité voir parmi les théologiens modernes surtout KUHN, *Die Christliche Lehre von der Trinität*, § 34-36, qui a beaucoup de choses excellentes surtout contre les essais d'éclaircissement de Günther.

sance de foi pour une connaissance rationnelle, nous croyons voir à la lumière de notre flambeau terrestre ce qui s'approche de nous à la lumière de l'aurore céleste. Nous voulons bannir toute erreur, toute illusion, toute équivoque, et faire rentrer dans ses limites strictes la portée de la lumière naturelle, afin de laisser la lumière surnaturelle développer toute sa puissance. Ce n'est que si l'on fixe clairement le point où la raison perd pied et où elle ne peut plus avancer que portée par les ailes de la foi, qu'il est possible de développer scientifiquement le mystère de la Trinité ; on peut alors répandre sur lui une lumière que les philosophes qui voulaient démontrer la Trinité ne pouvaient soupçonner.

D'elle-même la raison parvient jusqu'à la nature divine ; elle s'arrête là ; ce n'est que par un bond qu'elle arrive à la trinité des personnes, un bond irrationnel, soit dans le raisonnement, soit dans la conclusion ; ce n'est qu'en s'appuyant, au moins en un principe, sur la foi (*fide subnixa,* dit Richard de Saint-Victor) qu'elle parvient dans le domaine supérieur. Le développement *proprement rationnel* s'arrête à la nature divine ; la connaissance de la Trinité ne peut en être le fruit, à moins d'être une caricature. Ce n'est que si la raison s'unit à la foi, si elle fonde son développement ultérieur sur un principe qu'elle reçoit de la foi comme un germe fécond (*fidei admixta,* dit encore Richard de Saint-Victor) qu'elle peut mûrir la connaissance de la Trinité possible sur terre, dans une image fidèle et riche de l'idéal céleste.

Un principe unique de la foi suffit à la raison pour construire et pour développer le dogme dans toute la richesse de son contenu. Le dogme est un canevas si régulier et si simple dans sa richesse qu'on peut le parcourir en tous sens sur chaque fil. Pour la nature divine, je peux déduire de chaque propriété toutes les autres ; ainsi, dans la Trinité, chaque point repris à la foi permet de développer tous les autres, soit de façon *analytique,* soit de façon *synthétique*[1].

1. * Ce principe ne peut évidemment s'appliquer avec sécurité que pour des doctrines entièrement connues par la foi. Une conclusion théologique ne possède jamais la même certitude qu'une vérité de foi (cf. p. 753). Historiquement, le développement et la définition des doctrines de la foi se sont produits tout autrement que par des déductions abstraites. L'Église a explicité sa foi, surtout devant les erreurs des hérétiques, découvrant pour

Prenons, par exemple, le dogme dans son expression la plus concrète : *il y a trois personnes en Dieu.* S'il y a trois personnes en Dieu, elles sont consubstantielles ; car elles doivent posséder toutes trois l'unique nature divine qui ne peut être multipliée. Elles sont donc aussi un Dieu, et comme en Dieu il ne peut y avoir de composition, elles sont réellement la divinité. Elles ne sont pas différentes selon la nature ou la substance, ni différentes non plus de la nature et de la substance. Elles ne peuvent être différentes que dans la manière dont elles possèdent la substance et dont elles sont la substance. Une différence dans la possession de la même nature est impossible si chaque personne possède d'elle-même la nature ; elles la posséderaient alors toutes trois de la même manière[1]. Une seule personne peut donc posséder la nature d'elle-même ; les deux autres doivent la recevoir d'elle, et

ainsi dire de cette façon le riche contenu de cette foi, de la « grande idée », de l' « impression », comme disait NEWMAN, que Dieu a daigné lui communiquer par la Révélation. « Les hommes religieux ont, autant qu'ils en sont capables, une *idée* ou *vision* de la très sainte Trinité dans l'unité, du Fils incarné et de sa présence, non pas comme d'une réunion de qualités, d'attributs et d'actions, non comme du sujet d'un nombre quelconque de propositions, mais comme d'une chose qui est une, simple, et indépendante des paroles, comme d'une impression qui nous est transmise par les sens. » Cf. *Le développement du dogme chrétien,* trad. H. BREMOND, 6e éd., Paris, 1908, p. 53. L. DE GRANDMAISON, S. J., a repris les idées de Newman et les a développées dans une série d'articles parus dans diverses revues des années 1898 à 1908, publiés en un volume en 1928 : *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement,* Paris. F. MARIN-SOLA, O. P. (*L'évolution homogène du dogme catholique,* trad. F. CAMBOU Mar., 2e éd., 2 vol., Fribourg, 1924) poursuivant les idées de A. GARDEIL, O. P. (*Le donné révélé et la théologie,* 2e éd., Juvisy, 1932) a voulu montrer comment cette évolution s'est produite par le travail de la raison, par voie de conclusion théologique, sinon de manière scientifique.

Rappelons que Scheeben se tient à son point de vue peut-être trop exclusivement rationnel. Cette attitude lui est dictée par le but scientifique qu'il poursuit contre les rationalistes : montrer ce que la raison peut et ce qu'elle ne peut pas dans le domaine de la foi, et prouver qu'elle peut coordonner ces données en une vraie science (cf. p. 19, n. 2). Il ne faut d'ailleurs pas confondre le progrès dans le dogme ou l'explicitation de la Révélation divine, où la raison a pu jouer un grand rôle, avec le progrès de la science théologique, basé sur le travail positif ou spéculatif de la raison. Cf. *Dogmatique,* l. I, § 55, *Le progrès de la science théologique. Sa nature, sa marche et ses conditions.* Au n. 1011 il dit : « Nous avons vu qu'il y a progrès dans la Révélation divine elle-même (voir § 6), ainsi que dans la proposition ecclésiastique de la Révélation, c'est-à-dire dans le dogme, par conséquent aussi dans la foi publique et expresse de l'Église (§ 36). Le progrès est également possible dans la science théologique ; mais ce progrès, malgré son rapport intime avec celui de la foi, ne se confond pleinement avec lui ni par la matière ni par la forme. »

1. Sur la légitimité de cette conclusion, cf. SUAREZ, *De Trinit. myst.,* l. I, c. IV ; RUIZ, *De Trinit.,* disp. I.

la troisième doit la recevoir d'une manière autre que la seconde, elle ne peut pas la recevoir uniquement de la première comme la seconde, elle doit la recevoir en même temps de la première et de la seconde.

Les personnes ne sont pas des personnes absolues[1], mais relatives ; le propre de chaque personne consiste à ne posséder la nature qu'en rapport avec les autres et par conséquent en commun avec elles[2]. Pour les deux personnes qui sont produites cela est manifeste puisqu'elles ne tiennent la nature que de la première, et ne sont donc ce qu'elles sont que par rapport à celle-ci. Pour la première personne ce n'est pas moins clair ; elle aussi ne possède la nature d'une manière particulière, comme personne spéciale, que pour la communiquer aux deux autres personnes. Bref, ce ne peuvent pas être vraiment trois personnes divines, elles ne peuvent pas posséder la nature comme un bien commun, si elles ne sont pas unies par une relation essentielle qui fonde en même temps la communauté de la possession et la distinction dans la possession, et qui se réduit à ce qu'une personne tire son origine de l'autre et les deux dernières de la première. Ce fil permet donc de développer toute la doctrine de la Trinité ; mais n'anticipons pas.

D'une manière semblable on peut reprendre au dogme qu'il y a en Dieu *deux distinctions réelles*, et prouver ensuite, au moyen de ce que la raison nous enseigne sur la simplicité de Dieu, que ces distinctions sont personnelles et relatives. Ce ne peuvent être que des distinctions de personnes, sinon il y aurait des distinctions réelles dans une seule personne, et celle-ci apparaîtrait nécessairement composée, ce qui est contraire à la simplicité de Dieu. Des personnes réellement différentes par contre ne peuvent se composer ; elles forment une multiplicité, non un tout formé de différentes parties. Ce doivent être des distinctions relatives, c'est-à-dire des distinctions de choses relatives, qui ne se distinguent que dans et par leur relation l'une avec l'autre ; sinon la distinction serait sans transition, elle ne contiendrait pas d'unité, ce qui est de nouveau contraire à la simplicité de Dieu, laquelle permet une opposition, non une séparation.

On peut partir plus naturellement encore du fait qu'il y a en Dieu *quatre relations réelles*, ou deux échanges réels de relations, car ces relations réelles sont le fondement objectif de la distinction réelle des personnes et de leur unité. Une relation sépare en même temps qu'elle unit. Elle demande des distinctions ; celles-ci ne peuvent pas se trouver dans la nature divine comme telle ou dans *une* personne divine sans que son unité ne soit scindée ; elle demande donc plusieurs personnes. Les quatre relations divines demandent trois personnes, puisque ni plus ni moins que trois personnes sont nécessaires pour constituer quatre relations. Les relations des différentes personnes sont nécessaires et essentielles et les personnes ne peuvent être opposées que par elles ; ces relations ne peuvent donc être autres que les relations entre les particularités des diverses personnes, c'est-à-dire entre leurs manières particulières de posséder la nature. Par conséquent elles doivent concerner la manière particulière de posséder la nature et cette possession n'est essentiellement relative que parce qu'elle dépend essentiellement de la communication par une autre personne, comme c'est le cas pour la seconde et pour la troisième personne, ou qu'elle est essentiellement ordonnée à être communiquée comme c'est le cas pour la première.

Ces déductions pourraient être continuées et étendues à toute la doctrine de la Trinité. Nulle part il ne faut faire un bond, le passage au domaine supérieur est fait d'avance. Dans cette chaîne aucun anneau n'est arbitraire ; la raison a emprunté le premier membre à la foi et y rattache tous les autres en une chaîne d'or. La raison ne construit plus sans fondement une fois que la Révélation lui a fourni la base de son raisonnement.

Il n'est cependant *pas indifférent de commencer le développement par l'un ou l'autre point du dogme.* Si je peux partir de chaque point pour parcourir le tissu en tous sens, il n'y a cependant qu'un seul point d'où je puisse contempler le tout en ligne droite ; c'est celui d'où part le développement objectif

1. Nous verrons plus tard jusqu'à quel point elles peuvent et doivent aussi être appelées absolues.
* V. p. 85.
2. * Cf. A. MICHEL, *Relations divines*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, 1937, col. 2135-2156.

du dogme, celui à partir duquel je peux le poursuivre comme dans sa genèse. C'est précisément, comme nous le verrons, celui qui fait le passage le plus simple et le plus naturel de la nature divine à la trinité des personnes, de la connaissance rationnelle de Dieu à la connaissance de la foi, de la connaissance naturelle à la connaissance surnaturelle.

On aura remarqué que dans les développements précédents nous avons procédé surtout de façon analytique, étant obligé de partir de la trinité des personnes, des distinctions et des relations divines, pour arriver aux *processions*, productions et communications. Les processions divines et les productions qui leur correspondent amènent les relations et par les relations les distinctions de personnes. Les productions [1] et les processions créent les relations entre celui qui produit et celui qui est produit, entre celui qui fait procéder et celui qui procède. Ces relations doivent être des relations personnelles, des relations de personnes ; car en Dieu rien ne peut être produit dans la même personne ou dans la nature ; sinon les personnes seraient composées de quelqu'un qui produit et de quelqu'un qui est produit ; quant à la nature divine, elle ne peut ni être produite ni être complétée par un produit. L'objet d'une production ne peut donc être que de mettre une personne nouvelle en possession de la même nature. La production constitue essentiellement une communication de la nature à une autre personne, qui entre par là dans les rapports les plus intimes avec la personne qui produit. Par conséquent les distinctions que les relations incluent sont des distinctions personnelles et contiennent une multiplicité de personnes dans la même nature.

Les productions, respectivement les processions, nous expliquent donc la genèse de la trinité des personnes, comme déjà leur nom l'indique ; elles nous dévoilent la Trinité dans son origine même. Elles forment *le point lumineux où l'unité de la nature divine s'ouvre dans la trinité des personnes*, où nous voyons les personnes s'unir avec la nature ou plutôt en jaillir.

1. * Scheeben emploie couramment ce terme de *production* pour désigner la procession du point de vue actif, c'est-à-dire de la personne ou des personnes qui en sont le principe. Employé dans ce sens, le terme ne se retrouve pas chez saint Thomas, mais chez Duns Scot.

La raison nous montre Dieu dans l'unité de la nature ; elle ne nous montre pas la fécondité de Dieu dans la production intérieure de son sein. La foi s'y ajoute et nous apprend que Dieu est productif et fécond, non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur de lui-même ; de cette façon elle nous montre comment il faut développer la trinité des personnes à partir de sa racine. Le dogme des productions permet de reprendre et de continuer la connaissance de Dieu à l'endroit où l'avait laissée la raison. Il nous fait voir la Trinité, non seulement comme un fruit mûr sur l'arbre de la divinité, mais au moment même où elle en jaillit comme une fleur, il nous permet de la suivre clairement depuis son premier germe jusqu'à son développement parfait et glorieux [1].

Personne ne l'a mieux compris et appliqué plus heureusement que saint Thomas dans sa Somme ; c'est pourquoi son traité sur la Trinité est le plus clair, le plus sérieux et le plus parfait qui fut jamais écrit sur ce sujet [2]. Comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, saint Thomas désigne expressément le point de départ comme un article de foi, tandis que jusqu'alors, à l'exception de la prédestination qui se rapporte à la destinée surnaturelle des créatures, il avait considéré comme vérités rationnelles tout ce qu'il disait de la nature divine et de son activité [3]. Cet article de foi est précisément celui des deux productions et processions. De celles-ci il déduit les relations, des relations les personnes dans leur pluralité et dans leurs distinctions réelles ; il clôt cette construction de la Trinité en jetant un regard en arrière sur la connaissance que nous en avons. Après avoir ainsi bâti le dogme, il contemple l'édifice achevé, commençant par les diverses personnes avec leurs différents noms et propriétés, comparant ensuite les personnes avec l'unité de l'essence

1. Nous faisons de cette manière ce qu'on a appelé la construction de la Trinité. Ce n'est autre chose que le processus dialectique par lequel nous nous formons une idée d'ensemble du dogme après avoir décomposé pour ainsi dire en ses éléments son contenu infiniment riche, et sans reporter sur l'objet lui-même la multiplicité et la succession de nos concepts. La base de cette construction sera évidemment fournie par la Révélation.

2. * Cf. Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, t. II, étude IX : *La théorie de saint Thomas*.

3. * L'exposé de la Trinité commence à la q. 27 de la prima pars. Cf. Th. PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. II, *Traité de la Trinité*, Toulouse, 1908 ; *La Trinité*, traduction française des q. 27-32 par H. F. DONDAINE, O. P., Paris, 1942.

comme avec les relations, les propriétés personnelles, les productions, comparant enfin les personnes entre elles. La seconde partie, qui traite des différents membres de la construction et de leurs rapports, a son fondement dans la première partie, et celle-ci à son tour ne fait que développer le principe fondamental d'où il est parti.

Nous ne voulons pas le suivre dans tout ce développement ; tout n'y est pas également clair et concret, ni également intéressant et attrayant. Nous voulons rendre le dogme aussi concret que possible dans ses aspects les plus vivants et les plus intéressants, faire ressortir d'une part ce qui peut familiariser le croyant avec l'objet suprême de la foi et lui faire aimer et admirer ce mystère, d'autre part ce qui paraît important pour la compréhension des autres mystères et de tout le christianisme. Il n'est pas nécessaire pour cela de s'écarter du procédé scientifique et principiel de saint Thomas; au contraire, rien n'est plus salutaire que de s'en tenir à ce procédé.

Nous nous efforcerons d'ailleurs d'enrichir le développement de saint Thomas, de déterminer plus clairement ses pensées là où c'est nécessaire, de les développer davantage ou de les modifier, afin de ne pas paraître opposé à tout progrès dans ce domaine. Nous utiliserons en cela, non seulement les exposés plus nouveaux de la scolastique postérieure, mais encore les créations géniales des prédécesseurs de saint Thomas, saint Augustin[1], saint Anselme[2] et Richard de Saint-Victor[3]. Ce dernier, il est vrai, n'est pas toujours également heureux ; il accorde moins d'attention au rapport intime des productions divines avec la connaissance et l'amour ; il a cependant des idées si originales et si profondes, il développe une dialectique si précise et si habile qu'il constitue une source bien plus riche que la plupart des efforts philosophiques modernes[4].

1. *De Trinitate libri* 15.
* Cf. M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927.
2. *Monologium*.
3. *De Trinitate libri* 6.
4. * On ne pourra mieux compléter les développements de Scheeben que par les études positives du P. Th. de Régnon, S. J. Tous deux partent d'ailleurs du même principe : « Veut-on connaître du plus auguste de nos mystères tout ce qu'il nous est donné d'atteindre, il est bon de ne pas s'inféoder à un système particulier, mais de puiser dans chacun quelque

§ 10

LES PRODUCTIONS DANS LA CONNAISSANCE ET DANS L'AMOUR DIVINS[1]

EN DIEU LA CONNAISSANCE ET L'AMOUR ONT UN TERME PERSONNEL. DIEU, ÉTANT ACTE PUR, EST IDENTIQUE À SA CONNAISSANCE ET À SON AMOUR. LA FOI NOUS APPREND QUE, DE LA PLÉNITUDE DE CETTE CONNAISSANCE ET DE CET AMOUR, JAILLISSENT UNE PAROLE ET UN SOUFFLE PERSONNELS.

La nature divine est essentiellement vivante ; les productions qui ont lieu en elle seront par conséquent des productions vivantes, comme déjà leurs noms, génération et spiration, l'expriment. Elles auront lieu par les actes vitaux de la nature divine, et comme ces actes sont spirituels, se réduisant donc à la connaissance et à l'amour, les productions aussi auront lieu au moyen des actes de connaissance et d'amour qui, en Dieu, sont infinis et substantiels et ont par conséquent un produit infini et substantiel.

Le fait qu'en Dieu les productions n'ont lieu que par les activités de la nature, par la connaissance et l'amour, peut déjà paraître inclus dans la simple prémisse qu'il y a en Dieu des productions ; en général les théologiens tirent cette conclusion du fait que les productions ne sont pas concevables autrement en Dieu et qu'il n'y a pas en Dieu d'autres activités intérieures que celles de la connaissance et de la volonté. Si la preuve n'est pas claire pour tous, il faut cependant regarder cette détermination comme incluse dans la Révélation divine. Elle est si manifestement révélée, adoptée si uniformément par les Pères et les théologiens, qu'on ne peut pas simplement la considérer comme une hypothèse ingénieuse ou comme une doctrine théologique libre ; elle doit passer pour la seule hypothèse admissible, pour une

trait de lumière. Laissons aux écoles les débats contradictoires ; car la contradiction provient de l'élément humain qui, en systématisant le dogme, en rend la formule trop étroite. Peu nous importent les difficultés auxquelles la raison se trouvera toujours forcément acculée, lorsqu'elle tentera d'expliquer l'inexplicable. Ce qui doit nous intéresser uniquement, c'est la Révélation, et nous la trouverons à l'origine de tous les systèmes. »

1. * Cf. *Dogmatique*, l. II, § 116-127 : *L'intelligence de la foi ; le développement génétique de la Trinité par la fécondité de la vie divine.*

détermination parfaitement sûre et digne de confiance ; si elle n'est pas explicitement *de foi*, elle ne peut cependant être niée sans témérité[1].

Nous n'en abordons pas ici la preuve positive. Kleutgen l'a développée récemment avec sa maîtrise habituelle dans sa *Theologie der Vorzeit;* pour plus amples informations sur ce sujet, il n'y a qu'à ouvrir l'ouvrage de ce théologien de la tradition, qui n'est pas purement spéculatif[2]. L'usage que nous ferons de cette doctrine, la lumière qu'elle jette sur la Révélation et sur la doctrine de l'Église suffira d'ailleurs à prouver sa vérité.

Pour que cette idée nous guide sûrement et devienne une source de lumière, il est nécessaire cependant de la scruter et de la déterminer avec toute la précision possible et de faire ressortir ici encore le point où la raison et la foi se rencontrent, où la première s'arrête, où la seconde commence.

La *raison* nous donne la notion de la nature divine et de sa vie substantielle. Elle nous apprend que la substance divine est en même temps l'être et l'activité les plus purs, que cette activité consiste dans la connaissance et l'amour les plus parfaits de soi-même. Elle nous dit aussi qu'en Dieu cette connaissance et cet amour ne produisent pas, mais qu'ils sont la substance de celui qui connaît et qui aime comme de celui qui est connu et aimé, qu'ils ne sont donc pas en eux-mêmes une nouvelle personne, mais la perfection de la personne à laquelle ils appartiennent.

La *foi* nous propose cette activité de Dieu comme productive. Elle nous dit que Dieu, non seulement se connaît et s'aime lui-même, mais donne à sa connaissance une expression, à son amour un épanchement. Dieu prononce la connaissance qu'il a de lui-même dans une parole intérieure, il la reflète dans une image de lui-même ; il exprime l'amour qu'il se porte à lui-même et à sa parole dans un soupir d'amour, il le scelle d'un baiser, le dépose dans un gage.

1. * Cf. E. Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 141 ss., *Les processions divines.*
2. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I ; Suarez, *De SS. Trinit. myst.*, l. I, c. v ; Ruiz, *De Trinitate*, disp. 2. Pour la première production, Dieringer donne la preuve de manière concise et frappante, *Lehrb.*, 4e éd., p. 171.
* Pour la preuve positive de la Trinité v. *Dogmatique*, l. II, § 106-115 : *Les définitions dogmatiques, l'Écriture et la Tradition.*

En Dieu la connaissance et l'amour ne sont pas produits, pas plus que la nature à laquelle ils appartiennent et qu'ils constituent dans sa vie actuelle ; ils ne forment donc pas formellement une opposition, une relation, une distinction en Dieu, ni par conséquent des personnes différentes. On ne peut pas non plus, à parler strictement, dire que la connaissance et la volonté divines soient formellement une production ou une procession réelle. Seule est exacte cette proposition : par la connaissance et l'amour de la première personne divine, qui possède originellement la nature et son activité, est produite réellement *l'expression*, la manifestation de cette connaissance et de cet amour, comme réellement distincte de la personne qui produit, s'opposant réellement à elle, possédant avec elle une relation réelle.

Cette distinction est quelque peu subtile ; elle ne l'est cependant pas au point de ne pouvoir être comprise dans ses grandes lignes par un esprit réfléchi. Si ordinairement on ne la saisit pas dans toute sa précision, c'est parce qu'elle se présente aussi dans notre vie intellectuelle, mais d'une manière différente.

La connaissance et l'amour peuvent s'exprimer de deux manières, *extérieurement et intérieurement.* La première manière nous est la plus connue, elle est la plus compréhensible en nous-mêmes comme en Dieu ; c'est elle qui nous aidera à comprendre la seconde.

L'expression extérieure, chez nous, est double ; elle est vivante mais en même temps fuyante, ou bien morte en elle-même mais d'une plus grande consistance. Nous exprimons la connaissance par *la parole* qui définit notre pensée et par *l'image* qui la représente. Nous exprimons l'amour par *le soupir* ou *le souffle*[1] dans lequel il s'épanche, et par *le gage* ou

1. En latin la chose est plus claire. Le *suspirium* est l'*aspiratio* perceptible, produite par une affection intense. Par rapport à ceci, saint François de Sales appelle le terme de l'amour divin un soupir, une respiration, un souffle d'amour. Quand l'Apôtre dit que le Saint-Esprit prie en nous par des gémissements ineffables (*Rom.*, VIII, 26), il veut dire que le Saint-Esprit lui-même est un *gemitus inenarrabilis* qui jaillit du cœur du Père et du Fils. Il est vrai, comme expression d'un amour qui ne languit pas, mais qui déborde de béatitude, nous l'appellerions mieux, avec un Père de l'Église, le *iubilus Patris et Filii*. L'émotion, perceptible de quelque manière, même si elle ne se fait pas entendre dans un soupir, est l'expression la

le don dans lequel nous le déposons et voulons nous unir l'objet de notre amour.

D'une manière semblable Dieu donne à sa connaissance et à son amour une expression extérieure. Toutes les choses qu'il appelle à l'existence sont l'expression et l'image de sa connaissance, de sa pensée ; ce sont des paroles qu'il prononce et dans lesquelles il se manifeste, des images qu'il façonne d'après ses idées. Et tout ce qu'il y a de vie et de bonheur dans les créatures est une expression et une effusion de l'amour de Dieu, un gage et un don qui unit la créature à cet amour.

Par analogie avec l'expression extérieure, nous parlons aussi d'une *expression intérieure* de la connaissance et de l'amour, pour nous-mêmes, et, d'après la Révélation, pour Dieu ; cette expression ne sort pas de l'esprit qui connaît et qui aime, et n'est pas adressée à d'autres sujets extérieurs à lui-même.

Nous concevons la connaissance comme la génération d'une représentation et d'un jugement sur une chose. L'artiste représente sa conception par une image extérieure ; nous exprimons notre jugement par une parole extérieure ; mais nous avons coutume de considérer notre représentation elle-même comme une image de la chose connue, et le jugement intérieur comme une parole de notre âme. Plus précisément, la représentation actuelle est l'expression *(species expressa)* de l'image imprimée dans notre âme *(species impressa)*, et le jugement actuel l'expression de la perception que l'âme reçoit et qui demeure habituellement en elle. La connaissance qui s'exprime dans l'image et dans la parole intérieures n'est pas la connaissance actuelle mais la connaissance habituelle *(memoria)*; la représentation et le jugement actuels proviennent d'elle au sens le plus strict.

Si je considère la connaissance comme l'*acte* par lequel

plus naturelle et la plus directe de la passion en général, comme de la source et de la maîtresse des passions, l'amour.

* Scheeben ajoute qu'à défaut de terme allemand aussi caractéristique, il a recours au terme latin « aspiratio ». Il serait naturellement équivoque de reprendre ce terme en français, où il signifie, non l' « expiration », mais l' « inspiration ». C'est pourquoi nous le traduisons simplement par « souffle » de même que les termes *Odem* et *Anhauchung*, employés parallèlement par l'auteur.

l'âme est constituée comme réellement connaissante, cette image et cette parole ne sont plus l'expression de la connaissance mais la connaissance elle-même. Elles ne sont donc produites que pour autant que la connaissance elle-même, l'*actus cognoscendi*, est un produit de l'âme. Bref, elles sont un produit réel, une expression réelle de l'âme qui passe de l'*habitus* à la connaissance actuelle ; elles ne sont pas un produit, une expression de la connaissance actuelle ou de l'acte de connaissance, elles sont un avec lui.

Il ne peut en être de même pour Dieu. S'il y a dans sa connaissance une expression réelle, une image et une parole réellement produites, cette image et cette parole doivent être conçues autrement que dans les esprits créés. La pleine connaissance actuelle ne peut pas être en Dieu l'objet d'une production réelle, sinon Dieu ne serait pas essentiellement connaissant, il ne serait pas acte pur ; l'image et la parole, pour autant qu'elles constituent la connaissance actuelle, ne peuvent pas être réellement produites comme chez nous ; on ne peut pas faire entre l'être de Dieu, objet de la connaissance, et la représentation de cet objet dans l'acte de connaissance une distinction réelle. Le sujet et l'objet, l'idée et la réalité se recouvrent sans partage dans une seule réalité.

L'âme produit la parole et l'image intellectuelles de même que la connaissance qui actue l'âme. Dieu est acte pur, sans aucune puissance. Le fondement qui, en nous, demande une distinction, une relation réelle entre celui qui connaît et sa parole et son image intellectuelles, fait entièrement défaut en Dieu. Dieu ne produit pas sa parole ou son image *pour* se connaître lui-même, mais *parce* qu'il se connaît[1] ; elles jaillissent de la *plénitude surabondante et de l'actualité* de sa connaissance, qui n'est pas une connaissance pure et simple, mais une connaissance infiniment féconde et qui, à

1. Nous verrons plus tard dans quelle mesure la première personne comme telle se connaît par son Verbe, ou plutôt dans son rapport avec celui-ci, et ne peut se connaître telle qu'elle est réellement sans la production du Verbe. Cf. *Concil. Colon.*, 1860, p. 22 : « Dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est *esse quod sapere et ea essentia, quae sapientia* (Aug., *De Trinit.*, l. XV, c. VII, n. 12), ut *Deus verus* sit, abesse non potest. »

* Mansi, t. XLVIII, col. 86 *(De erroribus nonnullis in sanctissimae Trinitatis explicatione vitandis)*.

cause de sa fécondité infinie, tend à se déverser dans une expression adéquate, dans une parole, une image qui demeure au sein de Dieu.

Une fois de plus, la créature produit dans sa représentation intellectuelle son acte de connaissance ; elle le produit parce qu'elle n'est pas par son essence réalité pure. Dieu est par son essence réalité pure et entière. Par conséquent, nous dit la raison, l'espèce de production par laquelle la connaissance devient objet de l'âme, tombe ; mais, nous dit la foi, une production autre, supérieure, qui a sa racine *non dans la déficience, mais dans la richesse surabondante et incommensurable de Dieu,* prend sa place.

A parler strictement on peut seulement dire qu'en Dieu une expression de la connaissance, parole et image, est produite, et cela par la connaissance elle-même. Mais ceci est également vrai : puisqu'une parole est prononcée en Dieu, elle exprime une connaissance, et puisqu'une image est produite en Dieu, elle reflète la connaissance et son objet. On ne peut pas déduire le premier fait du second, car exprimer une foi ne signifie pas la produire, mais en produire une expression, copier ou reproduire une image ne signifie pas produire l'image elle-même, mais une copie de l'image [1].

Il en est de même pour l'amour.

Dans notre esprit l'acte d'amour est produit par la volonté. Nous désignons cet acte, tantôt comme une activité par laquelle l'âme s'actue elle-même et devient aimante *en acte,* tantôt comme le produit de cette activité, comme un mouvement que l'âme produit par son inclination vers l'objet aimé, comme un lien par lequel elle s'attache à lui et se l'attache. Cet amour se manifeste extérieurement par le souffle qui s'échappe du cœur et qui le fait battre pour l'objet de son amour, ou par un don qui constitue un gage d'amour ; nous ne pouvons mieux désigner le produit intérieur, l'expression ou plutôt l'effusion de l'âme qui aime et de son activité d'amour qu'en le désignant comme un souffle ou un gage d'amour.

1. * Cf. L. JANSSENS, O. S. B., *De Deo Trino,* Fribourg-en-Br., 1900. « Dans le verbe enfanté par notre intelligence nous remarquons trois choses : premièrement, qu'il termine l'acte de notre faculté auparavant en puissance ; deuxièmement, qu'il est distinct de cette faculté ; troisièmement, qu'il subsiste cependant en elle. La raison d'acte ne fait aucune difficulté, et nous savons qu'il la faut mettre en Dieu où elle se trouve au plus haut degré. Nous avons, de ce chef, un premier élément pour la connaissance du Verbe divin. Mais les deux autres, la distinction et l'union — distinction quant à la relation et au mode de procéder, et union quant à la réalité substantielle, — la raison laissée à elle seule n'aurait jamais pu les joindre ensemble et les conserver. Aussi bien, et voyant qu'en Dieu il ne saurait y avoir d'accident, puisque tout ce qui est en lui est substance, voyant d'autre part qu'on ne saurait admettre en Dieu une distinction ou une multiplicité de substance, la raison eût été inclinée à conclure qu'entre Dieu proférant son verbe et le verbe proféré, il n'y avait aucune distinction réelle, mais seulement une distinction de raison. » Cf. G. RABEAU, *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas,* Paris, 1939.

Mais, comme nous l'avons dit, nous ne pouvons distinguer en nous ce souffle et ce gage intérieurs de l'acte d'amour lui-même qu'avec beaucoup de peine et seulement par la pensée. Car l'acte d'amour est lui-même ce mouvement et ce gage, comme effusion de l'inclination habituelle vers l'objet aimé et de l'union avec lui. Si l'acte d'amour n'était lui-même produit en nous, nous ne pourrions pas parler de la production d'un souffle ou d'un gage.

Nous ne pouvons évidemment nous représenter en Dieu un processus réel, une production réelle de l'amour, que par analogie avec ce qui a lieu dans notre amour, c'est-à-dire dans un sens bien plus élevé et en partie inverse. En Dieu l'acte d'amour ne vient pas de l'*habitus* ou de la puissance, ce n'est donc pas un produit réel. Dieu *est* son amour dans l'actualité la plus pure et la plus complète ; à cause de cela même, nous enseigne la foi, l'amour en Dieu n'étant pas un acte produit mais un acte éternel et *infiniment riche,* n'est pas moins fécond que la connaissance divine ; c'est pourquoi Dieu produit par lui un souffle incommensurable, un souffle et un gage infini d'amour. Dans cette spiration Dieu épanche son amour ; ce n'est pas l'amour, mais la spiration qui est produite. Dans ce gage Dieu dépose son amour ; ce n'est pas l'amour, c'est le gage qui procède de celui qui aime, comme une chose différente de lui, s'opposant à lui.

D'après la Révélation, il y a donc des productions dans lesquelles la connaissance et l'amour divins manifestent leur fécondité infinie. La lumière de la connaissance rayonne dans l'éclat d'une image infinie ; l'ardeur de l'amour jaillit dans une flamme infinie. *Reflet, Parole, Image* désignent l'expression de la connaissance divine ; *Flamme, Souffle,*

Don, Gage désignent parallèlement l'effusion de l'amour divin.

Ces noms et d'autres semblables sont employés par l'Écriture pour désigner les produits des productions divines internes. Le produit de la première, comme *emanatio claritatis omnipotentis Dei sincera, candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius*[1], est appelé le λόγος, le *Verbum Dei*[2], le *character* ou la *figura (expressa) substantiae ejus*[3]. Quant à la seconde production, elle est ordinairement présentée par l'Écriture dans son prolongement extérieur ; nous ne voyons apparaître les noms qui lui sont appliqués que sous ce rapport, bien que le produit intérieur s'en déduise facilement dans son essence absolue. Nous aurons l'occasion d'y revenir[4].

Dans ces explications nous ne regardons pas encore les deux termes comme des personnes ; nous devons d'abord montrer comment et pourquoi ce doivent être des personnes, et des personnes distinctes. Pour définir le terme de l'amour divin nous devons toujours supposer que la parole de la première personne est une personne distincte de celle-ci. Car l'amour divin ne peut être conçu comme fécond que si on le considère comme l'amour mutuel de deux personnes.

La parole de Dieu, l'expression de sa connaissance, ne suppose pas une autre personne que celle qui parle, qui

1. *Sag.*, VII, 25-26.

2. *Jean*, I, I et en de nombreux endroits. Sur la signification du mot Logos, cf. PETAU, *De Trinit.*, l. IV, cc. 1-2.

* Cf. également Th. DE RÉGNON, S. J., *op. cit.*, t. III *(Les noms et la théologie du Fils)* et J. LEBRETON, S. J., *op. cit.*, t. I, l. II : *La préparation juive*, et l. III : *La Révélation chrétienne.*

3. *Hébr.*, I, 3.

4. Les scolastiques ne considèrent pas encore suffisamment les appellations du terme de l'amour que nous donnons ici et qui nous paraissent tout évidentes. Dans la seconde production ils opposent ordinairement aux mots *verbum* et *imago* d'autres parallèles, au *verbum* l'*amor*, à l'*imago* le *donum*. Le premier, l'*amor*, désigne en premier lieu l'amour, non son terme ; il ne désigne ce dernier que par une certaine métaphore, pour autant que l'effusion d'amour est appelée du nom même de l'amour. Les scolastiques eux-mêmes le comprennent, appelant l'effusion de l'amour *amor notionalis* (c'est-à-dire formant la notion, la propriété d'une personne divine déterminée), et l'amour lui-même *amor essentialis*. La nécessité de cette détermination montre que l'expression elle-même n'est pas suffisamment précise. Quant au mot *donum*, ils ne l'expliquaient que par le rapport du terme de l'amour divin avec la créature. Mais ce mot devrait exprimer le rapport du terme avec ceux qui le produisent, rapport sur lequel se base le rapport avec les créatures. Nous en reparlerons plus à propos en un autre endroit.

* Aux §§ 17 et 28 ss.

cherche à manifester la connaissance qu'elle a d'elle-même et à glorifier l'objet de cette connaissance par une reproduction ; s'il faut une personne à qui elle parle, cette personne, ainsi qu'on le verra, est la parole elle-même que la première personne prononce et dans laquelle elle dépose, en la prononçant, sa connaissance. Il n'en est pas entièrement de même de l'amour.

Même si Dieu ne produisait déjà par sa connaissance une autre personne, il devrait être conçu avec un amour infini envers lui-même. Que pourrait être cet amour sinon une simple complaisance dans son infinie bonté ? Comment cet amour sortirait-il de lui-même dans un mouvement infini ? Comment pourrait-on songer ici à la donation d'un gage, quelle signification celui-ci aurait-il ? L'amour n'est le principe fécond d'un mouvement que si deux personnes qui s'aiment se trouvent l'une vis-à-vis de l'autre comme deux sujets distincts, tendant l'un vers l'autre et épanchant tous deux leur amour mutuel. L'amour ne pousse au mouvement ou à la donation d'un gage que là où il tend à unir ou à lier l'un à l'autre deux sujets différents qui s'aiment, ou du moins là où il tend à couronner et à sceller dans une effusion commune l'union et le lien qui existent déjà[1].

1.* Ce passage a été transformé pour la seconde édition. Voici ce que porte celle-ci (HÖFER, p. 54) : « Même si Dieu ne produisait déjà par sa connaissance une autre personne, il devrait être conçu avec un amour infini envers lui-même, c'est-à-dire avec une infinie complaisance dans son infinie bonté. Il ne paraît pas impossible, comme nous le disions dans notre première édition, de concevoir cette complaisance comme féconde de la même manière que la contemplation de la perfection divine, sans la concevoir spécifiquement comme la complaisance dans la bonté d'une autre personne et comme une allégresse envers celle-ci. On peut la concevoir comme féconde dans une jubilation infinie, qui se présente en même temps comme une louange du bien aimé et un bonheur de sa possession, et comme féconde dans une spiration *(exhalatio)* qui s'échappe de son ardeur comme un parfum précieux, qui enveloppe et glorifie le bien aimé et manifeste à celui qui aime toute la douceur de son bien. Même si une seconde personne est nécessaire, cette seconde personne est déjà présente dans celle qui, comme nous le verrons, est produite par l'effusion d'amour. Quand ils déterminent le produit de l'amour divin, les Pères grecs font entièrement abstraction de l'amour réciproque, considérant ce produit uniquement comme le parfum et le souffle de la sainteté divine, et en même temps comme l'effusion du saint amour de Dieu envers son essence absolument parfaite. Cet amour apparaît cependant plus universel et plus parfait comme principe fécond d'une effusion d'amour envers le bien-aimé, quand deux sujets différents tendent l'un vers l'autre et épanchent réciproquement leur amour. La notion de gage montre davantage encore un amour qui tend à unir deux sujets différents ou du moins à couronner et à sceller l'union déjà existante dans une effusion commune. »

C'est de ce point de vue, comme un amour réciproque de deux personnes distinctes, qu'il faut concevoir l'amour divin pour que sa fécondité apparaisse parfaite. Dans les déductions de saint Thomas, surtout dans la Somme contre les Gentils, ce point de vue n'est guère mis en relief. Saint Bonaventure au contraire souligne que la charité, qui opère en Dieu la seconde production, est une charité mutuelle *(caritas mutua)*[1]. Déjà bien auparavant le XI[e] concile de Tolède avait dit dans son célèbre symbole : L'Esprit procède de tous deux, parce que la charité et la sainteté appartiennent à tous deux[2].

Saint Augustin, qui le premier parmi les Pères latins a expliqué d'une manière approfondie la personne du Saint-Esprit, se prodigue en expressions et en images les plus tendres et les plus élevées pour souligner cette pensée émise déjà par son maître saint Ambroise[3]. Le Saint-Esprit, dit-il, est l'amour substantiel du Père et du Fils qui sont tous deux consubstantiels ; si on peut l'appeler une amitié, il vaut mieux cependant l'appeler charité *(caritas)* : « Qu'est-ce que la charité, demande-t-il, sinon une certaine vie qui unit ou qui tend à unir deux êtres, celui qui aime et celui qui est aimé. Qu'est-ce que l'ami aime dans l'ami, sinon l'ami ? Ils sont donc à trois, celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour. » C'est pourquoi il appelle à plusieurs reprises le terme de la seconde production divine : *communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque conjungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*[4]. De même saint Bernard appelle le Saint-Esprit l'*osculum suavissimum Patris et Filii*, parce qu'il est la *mutua gignentis et geniti cognitio pariter et dilectio*, et donc aussi la *Patris et Filii imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor*[5].

1. *In I Sent.*, dist. 10, q. 3.
* Cf. Th. DE RÉGNON, S. J., *op. cit.*, étude XII ; V.-M. BRETON, O. F. M., *La Trinité, histoire, doctrine, piété*, p. 151 ss., *La théorie de saint Bonaventure.*
2. * « Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur ; quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. » (DENZ., n. 277.) Cf. J. MADOZ, S. J., *Le symbole du XI[e] concile de Tolède*, Louvain, 1938
3. * Cf. L. OTT, *op. cit.*, p. 103.
4. *Tract.* 105 *in Io.* ; *De Trinit.*, VI, c. 5 ; VII, 3 ; VIII, 10.
5. *In Cant. cantic.*, VIII, 1-2. — * « Si Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi, utpote qui Patris et Filii imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, individua unitas. » Cf. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1927

§ II

LES TERMES DES PRODUCTIONS DIVINES

LA PAROLE ET LE SOUFFLE DIVINS SONT IDENTIQUES À LA CONNAISSANCE ET À L'AMOUR ET DOIVENT ÊTRE PERSONNELS. ILS SE DISTINGUENT DE LA PREMIÈRE PERSONNE PAR LEUR MANIÈRE DE POSSÉDER L'ESSENCE COMMUNE, OU, COMME LE DIT SAINT THOMAS, PAR LEURS RELATIONS.

Reprenons notre fil conducteur.

Il faut distinguer en Dieu la parole de connaissance de la connaissance elle-même, le souffle d'amour de l'amour lui-même, pour regarder la parole et le souffle comme des termes réels ; mais il est impossible de les séparer. Si les productions divines dont nous parlons ici sont intérieures et immanentes, l'expression de la connaissance ne peut pas entièrement sortir de la connaissance ni le souffle d'amour de l'amour. La parole n'est parole que parce que la connaissance est déposée en elle, contenue en elle ; le souffle d'amour n'est souffle d'amour que parce que l'amour y est épanché, parce qu'il vit et se manifeste en lui.

La parole *extérieure*, il est vrai, ne contient pas réellement notre connaissance, mais seulement sa définition, le souffle extérieur sensible ne contient pas l'amour lui-même, mais seulement un effet et un symbole de l'amour. De même la parole extérieure de Dieu, la créature qui exprime la pensée divine, ne contient la connaissance de Dieu que de la manière dont l'œuvre d'art contient l'idée de l'artiste. Le souffle extérieur de l'amour divin, la vie et le bonheur des créatures ne contiennent l'amour de Dieu que de la manière dont un effet contient la puissance dont il est distinct.

Il n'en est pas ainsi de la parole et du souffle intérieurs de Dieu. Dans cette parole Dieu doit déposer la connaissance qu'il y exprime, tout entière telle qu'elle est ; dans ce souffle il doit répandre l'amour qu'il y épanche, tout entier tel

(2 vol.) ; *Bernard* (saint), dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, 1905, p. 746-785. Dans l'édition Höfer (p. 55) Scheeben insiste sur la signification du nom *baiser (osculum)* comme expression de l'amour. C'est aussi, dit-il, le plus courant chez les Pères. Pour les textes de ceux-ci, il renvoie à sa *Dogmatique*, l. II, n. 942.

qu'il est. Et comme aucune composition réelle n'est concevable en Dieu entre l'expression et la connaissance qui se manifeste en elle, entre le souffle et l'amour qui s'épanche en lui, la parole sera réellement la connaissance elle-même, le souffle réellement l'amour, sans que pour cela la parole et le souffle cessent *comme tels* d'être produits, sans que la connaissance et l'amour comme tels cessent de ne pas être produits.

A cela s'ajoute ce qui suit.

L'expression de la connaissance est en même temps l'expression de l'objet connu. Notre connaissance, soit qu'elle s'étende à des objets extérieurs, soit qu'elle concerne notre âme elle-même, ne contient pas réellement son objet. Le terme intérieur de notre faculté de connaissance est *plutôt une simple parole* qui désigne l'objet, *qu'une image réelle* qui l'exprime. En Dieu au contraire la connaissance est réellement une avec l'objet connu, avec la nature et l'essence divine ; son objet est présent dans la connaissance d'une façon réelle, non seulement d'une façon idéale. Par conséquent l'expression de la connaissance sera en même temps l'expression réelle de son objet, l'essence divine, *non pas une simple parole, mais l'image réelle* qui, non seulement désigne, mais représente réellement l'essence de celui qui parle.

Cette représentation réelle de l'essence de la première personne divine ne peut à son tour être produite que si l'essence divine est déposée dans l'image réelle, comme la connaissance est déposée dans la parole. Il s'ensuit qu'en Dieu la reproduction ou l'image contient réellement l'essence de la première personne, qu'elle est ensuite réellement identique avec cette essence, sans pour cela cesser d'être distincte de la première personne ; car elle est identique avec l'essence d'une autre manière que celle-ci. L'image est identique avec l'essence parce que celle-ci est déposée en elle, la première personne est identique avec l'essence parce qu'elle la possède originellement et de façon à pouvoir l'exprimer et la reproduire dans une parole et une image.

Une remarque analogue peut se faire pour la production de l'amour divin. Pas plus que la connaissance des créatures ne contient réellement son objet, pas plus qu'elle n'est identique avec lui, l'amour des créatures ne contient réellement le bien qui lui plaît dans son objet, ou le bien qu'il voudrait lui donner. On dit, il est vrai, que ceux qui s'aiment voudraient se donner l'un à l'autre par leur amour. Mais ce don mutuel n'a lieu que dans l'affection, c'est *une affection sans lien réel*, de même que la représentation d'un objet n'est en nous qu'une simple pensée. Nous pouvons donner à la pensée une expression réelle, en créant au dehors de nous une image réelle bien que morte de l'objet connu. Ceux qui s'aiment peuvent se donner en signe de leur amour des gages réels d'union, par lesquels ils veulent appartenir l'un à l'autre. Mais pas plus que leur amour ne consiste dans le souffle, leur essence ne consiste réellement dans le gage qu'ils se donnent.

En Dieu, au contraire, l'amour des deux premières personnes est réellement identique à la bonté de l'essence qu'elles aiment l'une dans l'autre et qu'elles possèdent toutes deux. Si par conséquent elles manifestent leur amour mutuel et lui font porter un fruit dans un produit intérieur, elles répandront et déposeront dans ce produit comme dans un gage réel, avec leur amour, leur bonté réciproque ou plutôt commune, leur essence commune. En Dieu l'expression de la connaissance est aussi l'expression réelle de l'essence, parole véritable et image réelle ; de même l'effusion de l'amour est en même temps l'effusion de la bonté de l'essence divine, *elle est en même temps souffle et gage réel*. Comme produit des personnes qui aiment, ce gage est réellement distinct d'elles ; cependant il est identique avec leur essence, mais de nouveau d'une autre manière que les personnes qui produisent. Il n'est identique avec l'essence que parce qu'il la reçoit des deux premières personnes. Il est donc identique aux deux personnes et distinct d'elles, mais à un point de vue différent ; il leur est identique dans ce qu'elles sont et possèdent ; il est distinct d'elles dans la manière de l'être et de le posséder.

Nous voici arrivé au point culminant de notre développement ; nous pouvons maintenant montrer comment et pourquoi les processions divines sont personnelles, comment et pourquoi les termes de la connaissance et de l'amour divin

doivent être appelés des personnes indépendantes réelles, et le sont en effet[1].

Saint Thomas y arrive de la façon suivante. Les productions créent en Dieu des relations, des rapports entre celui qui est produit et celui qui produit. Ces rapports ne peuvent pas être conçus comme adhérant à la substance, s'ajoutant accidentellement à elle et réellement différents d'elle, ce qui serait contraire à la simplicité divine. Ils doivent être réellement un avec la substance divine, et comme celle-ci est dans la plus haute mesure subsistante, indépendante, les rapports aussi ou les oppositions qu'ils créent, les relations, doivent être subsistants, indépendants. Et puisque les rapports, opposés l'un à l'autre comme la paternité et la filiation, se distinguent l'un de l'autre, ils doivent aussi, ne pouvant exister l'un dans l'autre, appeler dans la subsistance des oppositions, des différences.

En dehors de la première personne, qui ne se rapporte pas à une personne antérieure, il y a donc en Dieu deux autres modes de subsistance ou d'indépendance, qui correspondent aux deux productions ; il y a par conséquent deux autres sujets à qui reviennent ces modes particuliers de subsistance et d'indépendance. Nous appelons hypostase ou suppôt ce qui, dans une substance ou dans une nature, existe d'une manière particulière en opposition à autre chose ; si la substance ou la nature est raisonnable, nous l'appelons une personne. Il y a donc en Dieu trois hypostases ou suppôts différents, ou trois personnes.

Sans vouloir amoindrir la profondeur géniale et la logique de cette déduction, nous croyons cependant qu'on peut atteindre le but plus facilement, et développer le caractère personnel des produits intérieurs divins d'une façon plus claire et plus concrète.

---

1. * Dans l'édition Höfer (p. 56) Scheeben ajoute en note : « Que l'on remarque que notre détermination des produits de la connaissance et de l'amour divins, laquelle procède graduellement par trois degrés dans les §§ 10, 11, et 12-13, correspond exactement aux trois propositions du premier verset de saint Jean : *In principio erat Verbum* (§ 10, expression de la connaissance), *et Verbum erat apud Deum* (§ 11 : immanence et substantialité du Verbe), et *Deus erat Verbum* (§ 12-13 : personnalité divine du Verbe). »

§ 12

LES NOTIONS D'HYPOSTASE ET DE PERSONNE[1]

L'HYPOSTASE EST LA SUBSTANCE CONCRÈTE QUI SUBSISTE EN ELLE-MÊME ET DE FAÇON INDÉPENDANTE. LA PERSONNE EST L'HYPOSTASE D'UNE NATURE SPIRITUELLE ; ELLE EST BIEN PLUS PARFAITE ET EXISTE POUR ELLE-MÊME.

Avant tout qu'entendons-nous par une personne ?

Il est impossible de définir exactement cette notion, telle qu'elle est employée dans le domaine de la Révélation, si auparavant on ne fixe pas de façon nette et claire la notion générale d'hypostase. Dans notre théologie allemande moderne on a très souvent laissé de côté cette analyse. On croyait que l'idée de personnalité n'avait mûri qu'aux temps modernes, comme le plus beau fruit du mouvement scientifique ; on en était tellement enthousiasmé qu'on s'absorbait pour ainsi dire entièrement dans une paisible analyse de cette idée. La personnalité est le privilège qui distingue l'esprit de la nature aveugle ; elle inclut la conscience de soi et la liberté, notion fondamentale de toutes les considérations sur la personnalité.

Dans le domaine de la théologie, nous devons admettre et expliquer trois personnes dans l'unique nature divine, une personne dans les deux natures du Christ ; il nous faut pré-

---

1. * Cf *Dogmatique*, l. II, § 114 : *Les notions dans la Tradition ;* J. TIXERONT, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 210-227 ; Th. DE RÉGNON, S. J., *op. cit.*, t. I, *Formules du dogme;* A. MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 367-437. Scheeben ajoute des précisions contre les conceptions de Günther. Selon celui-ci, les trois personnes divines n'étaient autre chose que les divers éléments d'une seule personnalité divine absolue. Cette triple existence de la substance divine était consciente de l'identité (non de l'unité numérique) d'essence en diverses formes. C'est parce que ces trois personnes divines perçoivent que leur essence et leur activité distincte est identique et intimement une, non numériquement mais essentiellement, qu'il y a en Dieu une personnalité absolue consciente d'elle-même, composée de trois consciences divines. Les choses se présentent donc dans la divinité comme dans une famille humaine, dont les divers membres ont conscience d'être distincts individuellement et en même temps d'être une famille. Günther appelle cette unité « formelle ». Ce qui est manifestement du trithéisme. Cf. *Dogmatique*, l. II, n. 908 et 911, qui renvoie à KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, III, 1870 ; Ch. PESCH, S. J., *Praelectiones dogmaticae*, II, 4e éd., Fribourg-en-Br., 1914, n. 606.

senter la personnalité, non par opposition à ce qu'on a coutume d'appeler la nature, le monde matériel visible, mais par opposition à la nature spirituelle, raisonnable, et non en l'opposant à un être extérieur que l'on appelle nature, mais en l'opposant à l'essence propre et interne de la personne elle-même. Cette dernière opposition, la personne l'a en commun avec l'hypostase ; dans la notion de l'hypostase cette opposition apparaît formellement et d'une manière très caractéristique. De plus cette expression est la première que l'Église a employée pour désigner les distinctions en Dieu et l'unité dans le Christ, raison de plus pour ne pas la dédaigner.

Au mot grec ὑπόστασις employé, tantôt pour désigner une chose, tantôt dans un sens abstrait pour désigner une manière d'être, correspondent assez bien en latin, pour le sens abstrait le mot *subsistentia*, pour le sens concret celui de *suppositum*, ou aussi *subsistens*. En allemand l'usage n'a pas fixé de termes techniques ; nous nous en tenons aux appellations latines et grecques, consacrées d'ailleurs, bien qu'elles puissent se rendre d'une façon très expressive par des mots composés[1].

Originellement hypostase signifie ce qui existe et repose en soi-même, ce qui est ainsi capable de porter et de contenir en soi autre chose. Exister et reposer en soi-même est accentué dans le mot latin *subsistere*, porter et contenir dans le mot *suppositum*. Par conséquent, tout ce qui se trouve ou repose en autre chose, tout ce qui doit être considéré comme appartenant intimement à autre chose, n'est pas une hypostase au sens absolu. Non seulement les accidents, activités et propriétés d'un être ne sont pas des hypostases ; même des substances ne le sont pas toujours au sens plein. Une partie du corps, par exemple la tête, bien que portant des propriétés et des accidents, n'est pas une hypostase proprement dite ; elle existe dans un tout, dans le corps, dans l'homme, elle appartient à ce tout et est absorbée en lui. La nature humaine, l'essence de l'homme, prise abstraitement, n'est pas une hypostase ; elle ne possède de réalité que dans les individus, elle appartient à ceux-ci, est portée et possédée par eux. L'hypostase est *ce qui porte et possède individuellement et*

1. * A fortiori ces appellations sont-elles consacrées dans le français, qui dérive du latin.

effectivement la nature, le sujet auquel appartient et est attribuée la nature avec toutes ses parties, propriétés et activités.

On désigne ordinairement l'hypostase comme *substantia individua*. Bien comprise, cette définition correspond exactement à la nôtre. Il ne faut pas alors traduire *individuum* par indivisible *(dividere aliquid)*, mais par incommunicable *(dividere alicui, distribuere)*. La substance, qui est englobée dans un tout supérieur à elle et lui appartient comme un membre, et celle qui habite en plusieurs sujets distincts auxquels elle est communiquée comme substance générique, ne sont donc pas « individuelles » au sens strict du mot. Ce n'est que si la substance est identifiée avec le dernier sujet auquel elle appartient, qu'elle est vraiment et parfaitement *substantia individua*. Là où la communicabilité cesse, la possession, la subsistance commence ; quand je dis qu'une substance n'appartient plus à un sujet, je dis qu'elle s'appartient à elle-même, qu'elle repose et subsiste en elle-même.

Il y a des hypostases partout où il y a une nature, une essence ou une substance, dans tous les domaines de l'être et de l'essence. Toute nature et toute essence doit se trouver et reposer quelque part, être dans un sujet, avoir un suppôt. Les substances matérielles sensibles, des minerais aux animaux, sont donc de vraies hypostases ; elles reposent en elles-mêmes et ont une existence indépendante. Mais les personnes et la personnalité ne se rencontrent que dans les substances spirituelles.

La *personne* est une espèce particulière et spécialement parfaite d'hypostase. Elle se distingue des autres hypostases parce que la nature dont elle est l'hypostase, le suppôt, est une nature spirituelle.

La nature ou l'essence spirituelle avec toutes ses propriétés, avec sa conscience et sa liberté, n'est pas encore comme telle une personne, parce qu'elle n'est pas encore comme telle une hypostase ; inversement, l'hypostase de cette nature ne devient personnelle ou n'est une personne que parce que cette nature est spirituelle. Pour réaliser l'idée de personne, les deux conditions sont également nécessaires ; le sujet doit porter et posséder réellement et indépendamment la nature, et cette nature doit être une nature spirituelle.

La seconde condition modifie la première. La personne, étant le suppôt d'une nature spirituelle, doit posséder sa nature d'une manière bien plus parfaite que les autres hypostases ; elle doit donc être bien plus indépendante que celles-ci.

La plante, l'animal, possèdent leurs membres, leurs forces et agissent par eux ; mais ils n'ont pas un droit propre sur eux, n'en jouissent pas consciemment, ne les gouvernent pas librement. La personne au contraire a un *droit* réel et inviolable sur ses membres et sur ses forces ; sa nature spirituelle en fait une *hypostasis cum dignitate*, elle détient avec dignité tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle possède. En vertu de la rationalité de sa nature elle s'élève à la conscience de son essence et des facultés qu'elle possède ; cette conscience rend la possession parfaite et en fait une *jouissance.*

Il y a plus encore. Avec la conscience de soi jaillit de la rationalité le pouvoir de diriger d'une manière plus ou moins indépendante toutes les activités vers des buts choisis librement, d'employer toutes les forces, tous les moyens dont on dispose pour arriver à ces buts. Ainsi s'ajoute à la jouissance l'auto-détermination, l'usage libre de la possession ; au *fructus* s'ajoute l'*usus;* l'usage libre seul est une *domination* réelle et donc le signe de la possession parfaite.

La conscience réelle de soi et l'usage réel de la liberté n'appartiennent pourtant pas à l'essence de la personnalité ; lui appartient uniquement la disposition à cette conscience et à cet usage, contenue dans la nature spirituelle. Seule est essentielle la dignité qui orne la personne possédant une nature spirituelle, même si cette personne ne peut encore jouir de sa possession comme les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, ou si elle ne peut pas encore l'exercer ou du moins la faire valoir comme les mineurs.

En vertu de leur nature raisonnable, les personnes possèdent cette nature d'une manière plus parfaite que les autres hypostases ; elles sont aussi incomparablement plus *autonomes.* Les autres hypostases, celles par exemple du règne végétal et du règne animal, n'ont pas un être qui repose vraiment en lui-même, elle sont de leur nature corruptibles et périssables, l'une périt pour faire place à l'autre ; elles existent davantage pour l'espèce que pour elles-mêmes. Les hypostases personnelles au contraire, étant de nature spiri-

tuelle, ont une existence indestructible, impérissable ; elles ne sont pas seulement là pour représenter leur espèce, mais pour posséder en elles-mêmes, et pour jouir éternellement des qualités propres à l'espèce ; elles existent pour elles-mêmes.

Parce qu'*elles existent pour elles-mêmes* et que les autres hypostases n'existent pas pour elles-mêmes, celles-ci peuvent leur être subordonnées avec tout ce qu'elles sont et possèdent, elles peuvent devenir leur propriété, servir à la jouissance des personnes et être soumises à leur domination. Les personnes au contraire, à cause de leur dignité, étant indépendantes et *sui iuris,* ne peuvent jamais être traitées comme de simples choses, ni comme de simples moyens pour atteindre une fin extérieure.

Néanmoins les personnes créées ne sont pas elles-mêmes leur *fin dernière.* Étant créées, elles dépendent d'une personnalité supérieure comme de leur cause et de leur fin dernière ; elles sont donc loin d'avoir la possession, la jouissance et la disposition entières et absolues d'elles-mêmes. Seul Dieu est absolument immanent, reposant en lui-même et indépendant ; seul Dieu possède la personnalité au sens absolu du mot.

Si l'absolu est toujours un, ne s'ensuit-il pas qu'il n'y a qu'*une seule* personnalité absolue, *une seule* personne absolue et donc aussi *une seule* personne divine ? De même qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule nature divine, il ne peut y avoir qu'une seule personnalité divine, si l'on entend par là la dignité, la puissance et la liberté qui élèvent la personne au-dessus des autres hypostases et la personne divine au-dessus de toutes les autres personnes. Mais si l'on considère qu'à proprement parler la personne porte et possède la nature raisonnable, qu'elle en est l'hypostase, il ne découle absolument pas de l'unité de la nature divine qu'il n'y ait *qu'une seule personne divine,* pas même qu'il n'y ait en Dieu *qu'une seule personnalité,* si l'on comprend par personnalité ce par quoi différents suppôts d'une même nature raisonnable se constituent comme tels et se distinguent les uns des autres.

Si nous prouvons maintenant que les productions divines produisent à l'intérieur des suppôts et des possesseurs de la nature divine, nous avons prouvé ce que nous nous étions

proposé, ces productions sont des productions personnelles et ont pour conséquence la trinité des personnes dans l'unique nature divine.

§ 13

LES PRODUCTIONS DIVINES COMME PRODUCTIONS PERSONNELLES, LEURS TERMES COMME HYPOSTASES ET COMME PERSONNES[1]

EN DIEU LA CONNAISSANCE ET L'AMOUR ONT UN TERME PERSONNEL PARCE QUE CES TERMES SONT ÉGALEMENT SUPPÔTS DE LA NATURE DIVINE. DANS L'HOMME CES TERMES NE SONT QUE DES ACCIDENTS. EN DIEU LES PRODUCTIONS SONT PUREMENT HYPOSTATIQUES.

Après cette explication, la preuve est facile à construire. Nous avons déjà fait remarquer que l'activité productrice de Dieu à l'intérieur de lui-même doit produire un terme qui est réellement distinct du sujet qui produit, sinon la production ne serait pas réelle. Ce terme ne peut pas être considéré comme servant à parfaire, à actuer, à compléter le sujet qui produit, comme c'est le cas pour les productions de notre âme ; sinon le sujet qui produit ne serait pas actualité pure et parfaite. Il reste donc que le sujet qui produit, opérant dans la plénitude de son actualité, communique dans la production sa perfection à un autre sujet, et lui fait partager sa perfection propre.

Intérieurement Dieu ne peut communiquer que sa nature et son essence tout entière, puisque tout en lui est réellement nature et essence ; en la communiquant il met un autre sujet en sa possession. Ce sujet n'existe pas abstraction faite de la communication, car c'est la communication qui doit lui donner la nature et l'essence divine, et sans nature ni essence un sujet n'est pas concevable ; le sujet est donc produit en

1. * Comme il l'a annoncé à la fin du § 11 (p. 70), Scheeben s'écarte du développement de saint Thomas et se rattache plutôt à la théologie des Pères grecs sur la procession du Logos et de l'Esprit. Nous avons ici un remarquable effort de synthèse théologique. En effet, comme l'on sait, saint Augustin rattache la Trinité à l'unique essence divine, les trois personnes étant cette unique essence, tandis les Grecs font dériver la Trinité du Père. Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure se sont inspirés de la théologie grecque. Cf. DE RÉGNON, *op. cit.*, t. III.

étant mis en possession de la nature et de l'essence divine. En Dieu la production n'est concevable que de la manière suivante : celui qui produit, produit quelqu'un qui possède avec lui la nature et l'essence divine, qui la reçoit, la porte et la détient. Ce qui porte et possède la nature est le *suppositum*, l'hypostase ; ce qui porte et possède une nature raisonnable est une personne. Par conséquent les termes des productions divines sont des personnes véritables, des personnes réellement différentes de celle qui produit, parce qu'elles possèdent la même nature d'une manière différente.

Appliquons cela aux diverses personnes.

A priori et sans réserve nous devons admettre en Dieu un possesseur originel de la nature divine, une personne non produite. Cette personne possède originellement la connaissance divine, la connaissance d'elle-même et de son essence ; elle doit donc être le principe de la parole qui exprime cette connaissance et de l'image qui en reproduit l'objet. En produisant la parole comme expression différente d'elle-même, de sa connaissance et de son essence, la première personne divine dépose en elle sa connaissance et son essence, elle les lui communique. La parole reçois donc la connaissance et l'essence de la première personne, mais en elles aussi toute la nature divine. Elle apparaît ainsi comme recevant et donc comme possédant la nature divine. Possédant par communication, elle se distingue de la personne qui possède originellement ; elle possède la nature divine d'une manière propre. Possédant d'une manière propre une nature, elle est un vrai *suppositum;* possédant une nature raisonnable, c'est une personne véritable ; possédant la nature divine, c'est une personne divine.

Nous reconnaissons donc la parole de Dieu comme une parole *personnelle*, une parole qui n'est pas seulement un moyen pour manifester et communiquer la pensée comme la nôtre, mais une parole qui reçoit en même temps la pensée et le contenu réel de la pensée, et qui devient elle-même le suppôt de la pensée. La première personne divine s'exprime et se communique dans sa parole de façon que cette parole elle-même reçoive la communication et possède ce qui lui est communiqué ; la première personne ne parle pas seulement *par* sa parole, elle parle aussi *à* sa parole comme à un autre sujet.

Cette parole n'est pas seulement une personnification, mais le représentant personnel de la sagesse de la première personne. Elle en est le *représentant* parce qu'elle en est l'expression adéquate ; elle en est le représentant *personnel* parce qu'elle la possède réellement ; elle la possède aussi véritablement et aussi parfaitement que celle qui la possède originellement, parce que comme celle-ci elle la porte et la possède réellement.

Il en va de même pour la seconde production divine, la spiration. Le souffle qui procède de l'amour mutuel de la première personne et de son Verbe personnel est nécessairement autre chose que ces deux personnes qui épanchent en lui leur amour et le contenu réel de cet amour, la bonté de leur essence. Ces deux personnes ne s'achèvent pas elles-mêmes par la production d'une troisième ; elles transmettent plutôt à celle-ci leur perfection ; elles produisent donc cette troisième personne comme une personne qui reçoit leur amour et leur bonté substantiels ; elles en font le possesseur et le suppôt de toute la nature divine. L'amour en lequel le Père et le Fils s'embrassent dans la communauté de leur bonté et de leur amabilité, de leur nature et de leur essence divines, tend, dans son infinie fécondité, à transmettre la même nature et essence à un troisième sujet, à une troisième hypostase ; la félicité dont ils jouissent dans la possession de la même nature ne peut arriver à une expression réelle que s'ils adoptent une troisième personne dans cette communauté et partagent avec elle, entièrement et sans le perdre, ce qu'elles possèdent.

Le souffle de l'amour divin est donc un souffle *personnel*, une personne, et une personne différente de celles qui la produisent par leur amour ; et le gage de l'amour divin, le lien qui consacre l'amour des deux premières personnes est un gage, un lien personnel, une nouvelle personne qui prend place parmi elles. Ce souffle n'est pas une simple manifestation de deux cœurs qui s'aiment et qui veulent épancher l'un dans l'autre leur vie et leur ardeur. Par ce souffle deux personnes divines manifestent dans l'unité et la plénitude de leur cœur commun [1] l'efficacité de leur amour, en trans-

1. La spiration du Saint-Esprit s'appellerait mieux *unicors* que *concors*.

mettant cette unité à une troisième personne. Ce gage n'est pas le lien par lequel deux personnes qui s'aiment veulent s'attacher l'une à l'autre ; c'est un lien qui exprime adéquatement leur unité absolue et qui doit donc avoir avec elles la même relation, la même unité qu'elles ont entre elles. Enfin les deux premières personnes ne peuvent pas se donner davantage l'une à l'autre qu'elles ne se possèdent déjà par leur relation mutuelle ; si par conséquent leur amour doit s'exprimer dans un don, ce qui est donné doit l'être à une troisième personne ; cette troisième personne doit donc recevoir tout ce qu'elles peuvent avoir à se donner l'une à l'autre, elle doit recevoir leur propre nature et la posséder d'une manière particulière ; elle doit être un don personnel, une personne à qui il est donné, et qui scelle et couronne par ce qu'elle reçoit le don mutuel des deux autres personnes [1].

De même que l'expression de la connaissance divine, l'effusion de l'amour divin est donc personnelle. Le Verbe est le représentant personnel subsistant de la sagesse divine ; *l'effusion* de l'amour n'est pas une simple personnification poétique, c'est une personne réelle, un possesseur réel de

1. Ici se place la belle théologie de RICHARD DE SAINT-VICTOR, bien qu'il ne l'ait pas toujours développée avec la précision souhaitable.

« Le propre de la bienveillance suprême et toujours parfaite est de partager avec d'autres toute l'abondance de sa plénitude. Mais si la bienveillance est égale dans chaque personne, il faut que chacune demande le compagnon de sa joie éminente d'un désir égal, d'une manière semblable. Car là où deux personnes qui s'aiment l'une l'autre s'embrassent dans un désir suprême, et jouissent au plus haut degré de leur amour mutuel, la joie suprême de l'une est dans l'amour de l'autre. Aussi longtemps que celle-ci seule est aimée par l'autre, elle apparaît comme possédant seule les délices de sa grande douceur, de même que celle-là, aussi longtemps qu'elle n'a pas aussi une personne qui l'aime, est privée de la communion de cette joie. » (*Trinit.*, l. III, c. 15.)

« Quand une personne consacre son amour à une autre, et aime seule cette autre personne, nous avons la *dilectio*, non la *condilectio*. Quand deux personnes s'aiment mutuellement et se consacrent mutuellement l'affection d'un désir suprême, quand l'affection de l'une se porte vers l'autre et celle de l'autre vers la première, et que l'affection tend pour ainsi dire vers l'autre personne, nous avons des deux côtés la *dilectio*, mais non la *condilectio*. Nous avons la *condilectio*, quand un tiers est aimé de bon accord par deux autres ensemble, et que l'affection des deux se réunit dans l'ardeur de l'amour du tiers. » (*Ibid.*, c. 19.)

« Ainsi le Père voulut avoir avec lui quelqu'un qui soit digne, pour qu'il puisse lui communiquer les richesses de sa grandeur, et quelqu'un qui soit aimé avec lui, pour qu'il puisse lui communiquer les délices de sa charité ; dans la condilection de l'amour consiste en effet la plus haute félicité. » (*Ibid.*, l. VI, c. 6.)

Cf. SAINT BONAVENTURE, *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2.

Cette parole n'est pas seulement une personnification, mais le représentant personnel de la sagesse de la première personne. Elle en est le *représentant* parce qu'elle en est l'expression adéquate ; elle en est le représentant *personnel* parce qu'elle la possède réellement ; elle la possède aussi véritablement et aussi parfaitement que celle qui la possède originellement, parce que comme celle-ci elle la porte et la possède réellement.

Il en va de même pour la seconde production divine, la spiration. Le souffle qui procède de l'amour mutuel de la première personne et de son Verbe personnel est nécessairement autre chose que ces deux personnes qui épanchent en lui leur amour et le contenu réel de cet amour, la bonté de leur essence. Ces deux personnes ne s'achèvent pas elles-mêmes par la production d'une troisième ; elles transmettent plutôt à celle-ci leur perfection ; elles produisent donc cette troisième personne comme une personne qui reçoit leur amour et leur bonté substantiels ; elles en font le possesseur et le suppôt de toute la nature divine. L'amour en lequel le Père et le Fils s'embrassent dans la communauté de leur bonté et de leur amabilité, de leur nature et de leur essence divines, tend, dans son infinie fécondité, à transmettre la même nature et essence à un troisième sujet, à une troisième hypostase ; la félicité dont ils jouissent dans la possession de la même nature ne peut arriver à une expression réelle que s'ils adoptent une troisième personne dans cette communauté et partagent avec elle, entièrement et sans le perdre, ce qu'elles possèdent.

Le souffle de l'amour divin est donc un souffle *personnel*, une personne, et une personne différente de celles qui la produisent par leur amour ; et le gage de l'amour divin, le lien qui consacre l'amour des deux premières personnes est un gage, un lien personnel, une nouvelle personne qui prend place parmi elles. Ce souffle n'est pas une simple manifestation de deux cœurs qui s'aiment et qui veulent épancher l'un dans l'autre leur vie et leur ardeur. Par ce souffle deux personnes divines manifestent dans l'unité et la plénitude de leur cœur commun[1] l'efficacité de leur amour, en transmettant cette unité à une troisième personne. Ce gage n'est pas le lien par lequel deux personnes qui s'aiment veulent s'attacher l'une à l'autre ; c'est un lien qui exprime adéquatement leur unité absolue et qui doit donc avoir avec elles la même relation, la même unité qu'elles ont entre elles. Enfin les deux premières personnes ne peuvent pas se donner davantage l'une à l'autre qu'elles ne se possèdent déjà par leur relation mutuelle ; si par conséquent leur amour doit s'exprimer dans un don, ce qui est donné doit l'être à une troisième personne ; cette troisième personne doit donc recevoir tout ce qu'elles peuvent avoir à se donner l'une à l'autre, elle doit recevoir leur propre nature et la posséder d'une manière particulière ; elle doit être un don personnel, une personne à qui il est donné, et qui scelle et couronne par ce qu'elle reçoit le don mutuel des deux autres personnes[1].

1. La spiration du Saint-Esprit s'appellerait mieux *unicors* que *concors*.

De même que l'expression de la connaissance divine, l'effusion de l'amour divin est donc personnelle. Le Verbe est le représentant personnel subsistant de la sagesse divine ; *l'effusion* de l'amour n'est pas une simple personnification poétique, c'est une personne réelle, un possesseur réel de

1. Ici se place la belle théologie de RICHARD DE SAINT-VICTOR, bien qu'il ne l'ait pas toujours développée avec la précision souhaitable.

« Le propre de la bienveillance suprême et toujours parfaite est de partager avec d'autres toute l'abondance de sa plénitude. Mais si la bienveillance est égale dans chaque personne, il faut que chacune demande le compagnon de sa joie éminente d'un désir égal, d'une manière semblable. Car là où deux personnes qui s'aiment l'une l'autre s'embrassent dans un désir suprême, et jouissent au plus haut degré de leur amour mutuel, la joie suprême de l'une est dans l'amour de l'autre. Aussi longtemps que celle-ci seule est aimée par l'autre, elle apparaît comme possédant seule les délices de sa grande douceur, de même que celle-là, aussi longtemps qu'elle n'a pas aussi une personne qui l'aime, est privée de la communion de cette joie. » (*Trinit.*, l. III, c. 15.)

« Quand une personne consacre son amour à une autre, et aime seule cette autre personne, nous avons la *dilectio*, non la *condilectio*. Quand deux personnes s'aiment mutuellement et se consacrent mutuellement l'affection d'un désir suprême, quand l'affection de l'une se porte vers l'autre et celle de l'autre vers la première, et que l'affection tend pour ainsi dire vers l'autre personne, nous avons des deux côtés la *dilectio*, mais non la *condilectio*. Nous avons la *condilectio*, quand un tiers est aimé de bon accord par deux autres ensemble, et que l'affection des deux se réunit dans l'ardeur de l'amour du tiers. » (*Ibid.*, c. 19.)

« Ainsi le Père voulut avoir avec lui quelqu'un qui soit digne, pour qu'il puisse lui communiquer les richesses de sa grandeur, et quelqu'un qui soit aimé avec lui, pour qu'il puisse lui communiquer les délices de sa charité ; dans la condilection de l'amour consiste en effet la plus haute félicité. » (*Ibid.*, l. VI, c. 6.)

Cf. SAINT BONAVENTURE, *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2.

cet amour ; non seulement elle le représente, mais elle le possède tout comme les deux autres personnes. Possédant et recevant cet amour d'une manière particulière, étant le gage de cet amour, elle le représente et l'exprime en elle d'une manière éminente ; c'est uniquement à cause de cela qu'elle est appelée l'amour personnel, non l'amour personnifié, mais l'amour représenté dans une personne.

Sans figure on dirait mieux que la troisième personne est la personne de l'amour, c'est-à-dire la personne qui correspond à la fécondité de l'amour divin. Car à proprement parler cet amour lui-même n'est pas personnel, c'est-à-dire une personne, puisqu'il est commun aux trois personnes divines ; seule son effusion est une personne ; c'est une figure de mettre l'amour à la place de son effusion. De même il y a une grande différence entre parole personnelle et sagesse personnelle ; car la parole divine est réellement une personne propre, réellement distincte de celle qui parle et du souffle d'amour. La sagesse au contraire ne l'est pas ; la sagesse est commune aux trois personnes ; elle n'est particulière, séparée, existant en soi qu'au sens figuré, prise pour son expression, le *verbum sapientiae.*

Est-il nécessaire d'expliquer encore pourquoi la connaissance et l'amour des créatures ne produisent pas de personnes ? Tout homme raisonnable le comprend, une preuve n'est pas nécessaire. Cependant la comparaison de ces activités avec les activités divines peut, non seulement prévenir les multiples malentendus qui ont coutume de s'introduire ici, mais encore jeter une nouvelle lumière sur la personnalité divine.

Dans notre âme les actes de connaissance et d'amour sont des accidents de notre substance et de notre personne. La parole spirituelle et le souffle spirituel d'amour sont au fond la même chose que les actes de connaissance et d'amour, ce sont également des accidents de notre substance et de notre personne. Pour être des personnes, ils devraient avant tout être substantiels. Ils ne le sont pas, et ne peuvent donc servir qu'à parfaire la personne à laquelle ils appartiennent ; ils lui donnent la conscience et la jouissance d'elle-même, *ils la conduisent à la manifestation et au développement de sa propre personnalité.* La personne créée *n'a pas besoin* d'une production intérieure pour se parfaire, tandis qu'en Dieu la première personne possède déjà dans sa substance la connaissance et l'amour actuels d'elle-même, et ne fait donc que manifester par la production la plénitude de sa richesse, plaçant vis-à-vis d'elle d'autres personnes semblables à elle-même. La personne créée dépose dans sa parole et dans son souffle une sagesse et un amour non pas substantiels mais accidentels ; c'est pourquoi ni sa parole ni son souffle ne sont des substances. La personne divine au contraire dépose dans sa parole une sagesse substantielle, dans son souffle un amour substantiel ; c'est pourquoi sa parole et son souffle sont des produits qui lui sont consubstantiels, qui sont différents d'elle bien que procédant d'elle, qui sont donc des personnes.

La personne créée ne peut se manifester par sa parole extérieure qu'à d'autres personnes existant déjà ; par sa parole intérieure elle ne se révèle qu'à elle-même, elle ne se révèle pas à sa parole comme à une autre personne. La première personne divine au contraire, qui, par sa parole extérieure, donne, dans sa toute-puissance créatrice, l'existence aux êtres et aux personnes auxquels elle veut se manifester, produit avec une puissance plus grande encore une autre personne par sa parole intérieure, moins pour prendre conscience d'elle-même que pour se manifester et se communiquer à cette parole. Il est vrai que la première personne ne se connaît comme personne distincte des autres personnes divines, comme Père, que dans et par les autres personnes, ou plutôt dans son rapport avec celles-ci. Mais il ne s'ensuit aucunement que la personnalité du Père n'est complétée que par sa parole et par son souffle ; il est contradictoire d'être en même temps complément d'une personne et personne indépendante. Il s'ensuit simplement que la personne du Père est dans un rapport essentiel avec la personne du Fils et avec celle du Saint-Esprit, et qu'elle ne peut donc se connaître dans sa propre indépendance et totalité que dans ce rapport.

Par ses témoignages sensibles d'amour, l'homme ne donne qu'un gage impersonnel de son amour à une autre personne ; de même l'expression intérieure de l'amour qu'il se porte à lui-même ne sert qu'à le réjouir au sujet de lui-même.

Par le souffle extérieur de son amour, Dieu au contraire produit, non seulement les biens qu'il communique à ses créatures, mais aussi ceux qui reçoivent ces biens ; en émettant le souffle de leur amour le Père et le Verbe se réjouissent moins en lui de leur communauté, qu'ils ne l'introduisent plutôt comme une nouvelle personne dans la jouissance de leur amour et de leur béatitude. Bref, l'esprit créé prononce sa parole intérieure pour prendre conscience de lui-même ; il se meut vers lui-même dans son amour, pour se réjouir de lui-même. Dieu prononce sa parole pour manifester à la parole elle-même la plénitude de sa propre connaissance ; il exprime son amour par un souffle pour communiquer à ce souffle l'abondance de sa propre bonté.

Les termes des productions divines internes sont donc nécessairement des hypostases et des personnes réellement distinctes. D'après leur terme, on appellera donc les productions elles-mêmes *hypostatiques et personnelles.*

Ces productions sont *hypostatiques*, d'abord parce qu'elles produisent des hypostases. Mais elles le sont encore davantage, elles sont *purement* hypostatiques, parce qu'elles ne produisent que de l'être hypostasié ; car la nature que reçoit l'hypostase produite n'est pas produite mais uniquement communiquée. Enfin ces productions sont hypostatiques parce que ce n'est que sur leur base et en fonction d'elles que les hypostases divines se distinguent l'une de l'autre.

Les productions ne sont pas seulement entièrement hypostatiques, elles sont aussi entièrement *personnelles ;* elles le sont en premier lieu parce qu'elles sont entièrement hypostatiques ; car la personne n'est que l'hypostase d'une nature raisonnable. Elles le sont ensuite et tout spécialement parce que le principe qui produit les personnes se manifeste aussi lui-même comme personne. Ce n'est que par l'acte de conscience et de connaissance de soi, qui distingue la personne de toutes les autres hypostases, que la première personne produit la seconde ; ce n'est que par l'acte d'amour envers soi-même, également propre aux personnes, que la première et la seconde personnes divines produisent la troisième. Il s'ensuit qu'en Dieu les personnes s'opposent l'une à l'autre en vertu de leur origine, non seulement comme hypostases mais aussi comme personnes ; la seconde hypostase ne diffère de la première que parce qu'elle procède de la conscience de celle-ci et qu'elle est par conséquent connue dans cette conscience comme distincte d'elle ; de même la troisième hypostase n'est différente des deux premières que parce qu'elle procède de leur amour mutuel et qu'elle est par conséquent voulue dans cet amour comme distincte d'elles.

Mais ces remarques quelque peu subtiles ne doivent servir qu'à réduire à leur juste mesure certaines idées et expressions de théologiens et de philosophes modernes [1].

Il est plus important et aussi plus facile de déterminer la notion des personnes divines et de fixer les noms qui exprimeront concrètement les différentes personnes comme réelles, et leurs origines respectives comme personnelles.

En nous efforçant dans la suite de déterminer ces notions et ces noms, ou plutôt d'expliquer ceux qui nous sont proposés par la Révélation et par l'Église, nous aurons encore bien des occasions de préciser et de développer ce qui précède.

§ 14

NOTION ET DÉFINITION DES HYPOSTASES ET PERSONNES DIVINES

EN DIEU LES PERSONNES NE SONT DISTINCTES QUE PARCE QU'ELLES POSSÈDENT LA MÊME NATURE D'UNE MANIÈRE DIFFÉRENTE, CE QUI LES DISTINGUE DE TOUTES LES PERSONNES CRÉÉES.

En général nous définissons la personne comme le suppôt d'une nature raisonnable. Cette définition s'applique aux personnes divines ; il suffit d'ajouter qu'elles sont suppôt de la nature *divine.* Mais cela ne nous fait pas encore connaître le mode particulier selon lequel les personnes divines possèdent leur nature et se distinguent l'une de l'autre, par opposition au mode dont les personnes non divines possèdent leur nature. La différence étant infinie, la notion des personnes divines resterait une ombre si elle n'était pas mieux éclairée. La différence elle-même demande que la notion d'hypostase

1. * Cf. p. 71.

et de personne, telle que nous l'abstrayons des créatures, ne puisse être appliquée aux hypostases et aux personnes divines que *d'une manière analogique, donc limitée.* Cette notion doit par conséquent être réduite *à sa valeur d'analogie* par la détermination de cette différence, après quoi seulement elle peut être appliquée à Dieu.

Les personnes créées d'une même nature, par exemple les hommes, sont différentes l'une de l'autre comme personnes parce qu'elles possèdent la même nature en différents exemplaires ; leur nature n'est pas numériquement une, mais multiple. C'est pourquoi les personnes créées peuvent être distinctes l'une de l'autre et indépendantes, même si aucune d'elles ne tire son origine d'une autre, si elles n'ont aucun rapport entre elles. Tous les rapports qu'elles ont d'ailleurs l'une avec l'autre, qu'un père a par exemple avec son fils, supposent leur distinction et leur indépendance ; ils ne fondent donc pas une distinction essentielle mais seulement une distinction accidentelle.

En Dieu il en est autrement. Les personnes divines possèdent une seule nature individuelle, inséparable et simple. Ceux qui la portent doivent être réellement un avec elle ; sinon eux-mêmes ne seraient pas simples mais composés. Ces suppôts ne peuvent donc être distincts les uns des autres que parce qu'ils possèdent la même nature et sont un avec elle d'une manière différente. Nous avons vu en effet que la première personne possède la nature par elle-même, que la seconde la reçoit de la première, la troisième de la première et de la seconde. Par conséquent la distinction et l'essence intérieures de ces personnes reposent sur les rapports qui les unissent comme possesseurs de la même nature.

Cela est manifeste pour les personnes produites ; elles ne possèdent la nature divine que parce qu'elles la reçoivent. Mais la première personne aussi se rapporte aux autres dans sa manière de posséder ; elle est ordonnée à la communication de la nature divine aussi essentiellement que les autres sont ordonnées à sa réception ; *elle ne possède que pour communiquer.* Ainsi les personnes divines n'apparaissent comme telles que dans et par les rapports qui les unissent et les opposent entre elles. Il faut donc faire rentrer ces rapports dans leur définition, et dire que les personnes divines sont *des possesseurs relatifs de la nature divine*, c'est-à-dire, comme nous venons de l'expliquer, *qu'elles possèdent la nature dans et par leur relation avec d'autres possesseurs de la même nature.*

Mais d'un autre point de vue les mêmes personnes divines sont *absolues*, c'est-à-dire libres de toute dépendance et limitation. De ce point de vue toutes les personnes créées sont relatives ; elles dépendent essentiellement d'une puissance supérieure qui les a librement appelées à l'existence ; à cause de cela même elles sont limitées, elles ne sont pas absolument indépendantes, elles ne sont pas à elles-mêmes leur fin absolue, elles n'ont pas la dignité de personne au sens le plus complet et le plus large. Les personnes divines au contraire ne sont relatives qu'entre elles ; elles ne dépendent pas d'un être supérieur extérieur à elles-mêmes, elles ont toutes la même nature suprême et indépendante. Elles ne dépendent même pas l'une de l'autre ; car la personne qui donne l'origine à une autre se rapporte aussi essentiellement à celle-ci que celle-ci se rapporte à elle, et des relations réciproques dans le même sens se compensent.

Elles sont encore beaucoup moins limitées, car chaque personne divine possède la nature divine entière et, en elle, la plus haute dignité, la plus grande richesse qui puisse échoir à une personne. Le fait qu'elles possèdent cette nature avec d'autres n'entraîne pas de limitation ; car la possession en commun ne partage ni la propriété ni la possession ; au contraire la possession est plutôt doublée et triplée en chaque personne, puisque chaque personne possède à sa manière les autres comme son produit ou son origine inséparable d'elle, et puisque les personnes sont unies entre elles dans l'essence avec laquelle elles sont toutes réellement un.

On voit sans peine que le caractère absolu des personnes divines provient principalement de la nature divine qu'elles possèdent et qu'elles sont. C'est pourquoi elles demeurent essentiellement relatives entre elles. Si elles ne l'étaient pas, elles ne pourraient pas non plus être toutes absolues ; car elles devraient se distinguer par autre chose que par le simple mode de possession ; l'une devrait posséder et être, non seulement d'une autre manière, mais encore autre chose que l'autre ; toutes ne posséderaient donc pas la même nature absolue.

La relativité des personnes divines ne supprime pas leur caractère absolu, elle l'inclut réellement. Ces personnes sont relatives dans la distinction de leur caractère hypostatique, absolues dans la dignité qui fait de l'hypostase une personne. Dans les deux rapports elles se distinguent essentiellement de toutes les hypostases et personnes créées. Nous ne pouvons donc reporter sur Dieu et lui appliquer la notion d'hypostase et de personne que d'une manière *analogique*.

Dans le domaine de la création la substance individuelle, c'est-à-dire singulière, qui n'est pas absorbée dans un tout supérieur à elle, est par le fait même une hypostase ; si cette substance est douée de raison, c'est une personne. La substance divine au contraire n'est pas encore hypostase parce qu'elle est singulière, non générique et indépendante, non absorbée dans un tout supérieur. D'après la doctrine de la foi cette singularité et cette indépendance ne la font pas encore apparaître en dernière instance comme *individua*, indivisible et indivisée ; nous devons concevoir plusieurs sujets, non se trouvant au-dessus d'elle ou l'englobant, mais réellement identiques avec elle, *en qui* elle se trouve et *à qui* elle est communiquée. Dans ces sujets et dans son identité avec chacun d'eux, elle apparaît en dernière instance comme *individua* et donc comme hypostase.

La notion formelle de l'hypostase ne se recouvre donc pas en Dieu avec celle de la singularité ou de la totalité de la substance et de la nature, et c'est pourquoi la pluralité des hypostases ne demande pas en Dieu une multiplication de la nature, mais uniquement une différence dans la possession de la même nature individuelle, basée sur une communication.

En Dieu différents sujets possèdent la même nature ; en cela les hypostases divines sont semblables aux hypostases créées. Mais la différence dans la possession ne repose pas sur la multiplication de l'objet possédé, elle repose sur la communication du *même* objet ; en cela les hypostases divines sont différentes des hypostases créées. Cet élément positif et cet élément négatif constituent la notion analogique des hypostases divines.

Nous avons suffisamment montré que la dignité qui fait des hypostases divines des personnes ne peut être saisie qu'au moyen de notions analogiques. C'est d'autant plus compréhensible que cette dignité n'est autre que la perfection de la nature divine, qui se reflète, il est vrai, dans la dignité et la perfection correspondantes des créatures, mais qui les dépasse toujours infiniment.

§ 15

IL EST NÉCESSAIRE D'EXPLIQUER LES NOMS CONCRETS EMPLOYÉS PAR L'ÉGLISE

Si les personnes comme telles sont essentiellement relatives, on ne peut pas non plus donner à chacune d'elles un nom qui la désigne dans ce qu'elle a de particulier, si ce nom n'exprime pas sa relation. C'est pourquoi la première personne s'appelle Père, c'est-à-dire Père du Fils ; la seconde Fils, c'est-à-dire Fils du Père. Cette relation n'est pas aussi évidente pour la troisième personne, parce que le mot esprit est aussi employé de manière absolue. Mais ce mot doit également être pris dans son sens relatif quand il désigne la troisième personne, puisqu'il veut dire esprit, c'est-à-dire souffle, du Père et du Fils.

Il nous faut maintenant expliquer ces noms, d'abord parce que ce sont les noms les plus employés par l'Écriture et l'Église, et ensuite, et c'est là le motif même de leur choix, parce qu'ils soulignent et définissent sans plus de détermination, de la manière la plus concrète, le caractère personnel des trois oppositions en Dieu.

Pour la seconde et pour la troisième personnes nous avons déjà appris à connaître plusieurs noms particuliers. La seconde personne est réellement, et seule, la parole et l'image de la première ; mais il existe aussi des paroles et des images impersonnelles, tout à fait dépendantes ; c'est pourquoi la personnalité n'apparaît pas dans cette appellation et doit être désignée d'une manière particulière par une apposition. Il en est de même pour les noms souffle, gage, lien, que nous appliquons à la troisième personne. Pour la première personne nous n'avions pas encore de nom ; comme principe de la parole nous pourrions tout au plus la désigner comme celle qui parle[1]. Ce nom, il est vrai, exprime ou plutôt suppose

1. * En allemand : *Sprecher*.

sa personnalité ; mais sa personnalité n'y apparaît pas encore explicitement en relation avec une autre personne procédant d'elle, car son produit n'apparaît que comme parole. Si le nom relatif désigne réellement la personne dans son indépendance concrète, il doit aussi la désigner dans son rapport personnel, c'est-à-dire comme le principe personnel d'une personne, ou comme le produit personnel d'une autre personne.

Cela se réalise pour les deux noms de Père et de Fils. Un père est toujours hypostase, hypostase personnelle et principe d'une hypostase personnelle ; un fils également est toujours hypostase, hypostase personnelle et produit d'une hypostase personnelle.

Cette désignation réciproque des deux premières personnes ne peut reposer que sur le fait que la seconde procède de la première par voie de génération. Seul un principe qui engendre est père et seul un produit engendré est fils. Pour que cette désignation caractérise particulièrement les deux personnes, pour qu'elle puisse être leur nom propre, il faut que leur relation mutuelle seule, non celle de la troisième personne avec elles, repose sur une génération.

Pour comprendre comment les deux premières personnes et elles seules reçoivent les noms propres de Père et de Fils, nous devons chercher à comprendre pourquoi la production de la seconde personne par la première est appelée *génération* à l'exclusion de la seconde production divine. Il y a là en réalité deux questions. La première production peut-elle être appelée une génération, et comment? Ce nom revient-il à elle seule, et non aussi à la seconde production? Ces questions ne peuvent guère être séparées ; si le nom revient à la première production en raison de son caractère particulier, il est par le fait même refusé à la seconde production ; s'il revenait également à la seconde, il ne désignerait en aucune manière le caractère particulier de la première.

Beaucoup de choses effraient devant une telle inquisition. On nous crie la parole du prophète : *Qui racontera sa génération*[1]? On nous cite en grand nombre les Pères qui tenaient pour téméraire de vouloir comprendre la génération de Dieu

1. * *Is.*, LIII, 8 (selon la Vulgate).

et pénétrer la différence entre la génération et la production du Saint-Esprit, qui affirmaient qu'il faut admettre ces vérités par la foi et non perdre ses efforts à vouloir saisir par la raison ce qui ne sera dévoilé qu'au ciel[1].

N'ayons pas crainte. Tout cela s'applique en premier lieu à ceux qui pensent et parlent du mystère de Dieu à la lumière de la simple raison ou même en s'aidant de la foi, non en partant de la foi elle-même. Quant à nous, nous voulons pénétrer ce problème par la foi et par ses données.

Cela s'applique ensuite à ceux qui, comme les anoméens contre qui surtout parlaient les Pères, veulent entièrement pénétrer le sens du mystère[2]. Nous voulons simplement saisir le sens de l'expression que la Révélation emploie pour désigner l'origine de la seconde personne, non pénétrer tout son contenu. Nous voulons seulement examiner pourquoi et dans quelle mesure la Révélation applique à Dieu cette notion empruntée au monde sensible. Ne comprenant pas même la génération sensible dans son essence intime, nous prétendons encore beaucoup moins pénétrer par cette faible image l'idéal invisible.

Nous devons tendre à saisir le sens des vérités révélées et leur enchaînement, pour que notre foi soit éclairée et riche ; nous ne pouvons pas nous contenter de simples formules, déclarant leur sens indéterminable. Quelques expressions des Pères, il est vrai, semblent l'affirmer. Cela vient uniquement de ce qu'à leur époque la science n'avait pas encore suffisamment éclairé l'organisme intérieur de la Trinité ; elle n'avait pas encore suffisamment expliqué le sens profond des expressions, et il fallait cependant affirmer contre les hérétiques que les noms du Fils et du Saint-Esprit ne pouvaient pas être confondus. Depuis lors la théologie a fait des progrès immenses ; l'examen scientifique et la contemplation surnaturelle des saints ont fait prendre au dogme des traits plus clairs et plus précis[3]. Nous pouvons donc tenter notre entre-

1. * Cf. p. 35, n. 1.
2. * Sur Eunomius et les anoméens cf. X. LE BACHELET, S. J., *Anoméens*, dans *Dict. de théol. cath.*, I, 1903, 1322-1326, et *Eunomius*, *ibid.*, V, 1913, 1501-1514 ; sur la réfutation que leur opposèrent en particulier saint Jean Chrysostome et saint Augustin, A. D'ALÈS, S. J., *De incomprehensibili*, dans *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, p. 306-320.
3. * Cf. p. 50, n. 1 et p. 767.

prise sans encourir le reproche de témérité. Nous le pouvons avec d'autant plus de confiance que nous avons déjà expliqué et motivé la distinction entre la seconde et la troisième personne et que nous n'avons plus en réalité qu'à expliquer les noms.

§ 16

LA PRODUCTION DE LA SECONDE PERSONNE DIVINE COMME GÉNÉRATION, SON TERME COMME FILS[1]

LA SECONDE PERSONNE EST DITE ENGENDRÉE PARCE QU'ELLE PROCÈDE COMME LA PAROLE DE CONNAISSANCE DE LA PREMIÈRE PERSONNE. ON PEUT PARLER D'UNE GÉNÉRATION AU SEIN DE L'INTELLIGENCE ; EN DIEU CETTE GÉNÉRATION A COMME TERME UNE IMAGE EN MÊME TEMPS RÉELLE ET IDÉALE. LA TROISIÈME PERSONNE NE PEUT PAS ÊTRE DITE ENGENDRÉE PARCE QU'ELLE NE PROCÈDE PAS COMME IMAGE.

En premier lieu le nom de génération doit évidemment distinguer la production de la seconde personne divine de la *création*, acte qui donne l'existence aux êtres extérieurs à Dieu. La création est un acte libre de la volonté, par lequel Dieu appelle à l'existence des êtres qui d'eux-mêmes n'étaient pas, et leur communique un être essentiellement différent du sien. Par contre Dieu produit sa parole intérieure en déposant en elle sa propre essence, sa propre substance. La parole procède de l'intérieur, de la substance du Père ; cette substance passe en elle et la met en possession parfaite de la nature propre du Père.

La première chose par laquelle la génération se distingue de toute autre production dans la créature, c'est que quelque chose de la substance de celui qui produit passe dans ce qui est produit, et que le terme lui-même est substantiellement semblable à celui qui le produit. En général les deux conditions vont ensemble dans la créature ; la seconde est toujours liée à la première, mais l'inverse n'est pas toujours vrai. Par exemple, dans les parasites qui poussent sur un arbre quelque chose de la substance de l'arbre passe dans le produit, mais

1. * Cf. P. RICHARD, *Fils de Dieu*, dans *Dict. de théol. cath.*, V, 1913, col. 2353-2476.

non l'essence spécifique de l'arbre. En Dieu au contraire les deux conditions sont liées si essentiellement que l'on peut à peine les distinguer l'une de l'autre. La substance divine est absolument simple ; ce n'est pas seulement une partie, comme dans la génération sensible même la plus parfaite, qui passe à la seconde personne, mais toute la substance. Cette substance est absolument parfaite et vivante ; elle n'est pas communiquée comme une matière qui doit être formée et animée, mais comme une perfection absolue, une vie pure dont le sujet produit est orné. La substance passant ainsi avec toute sa perfection au produit, les deux premières conditions de la génération sont réalisées de la manière la plus parfaite dans la production de la seconde personne.

Mais ces conditions s'appliquent aussi à la production de la troisième personne divine. Elle non plus n'est pas créée ; elle aussi procède de la substance de la première, substance qui passe en elle avec toute sa perfection. Elle aussi jaillit de l'intérieur du Père, est parfaitement semblable au Père comme la seconde personne, et de plus procède du Père avec la même nécessité.

Le motif pour lequel la seconde personne seule et non la troisième est dite engendrée et Fils doit donc venir du fait qu'elles reçoivent et possèdent la nature et l'essence divine d'une manière différente et que le mode d'origine de la seconde personne ressemble d'une façon particulière à ce que nous appelons génération dans le domaine créé.

D'après le dogme, la différence la plus nette entre la production de la seconde et celle de la troisième personne consiste en ce que la seconde personne procède d'une seule personne, la troisième de deux. Mais cela ne suffit pas pour nommer la première production une génération plutôt que la seconde.

Nous devons donc pénétrer plus profondément et retourner au motif pour lequel la seconde personne procède d'une personne, la troisième de deux. La seconde personne procède de la première seule parce qu'elle est l'expression, la parole, l'image de la connaissance que la première personne possède d'elle-même et de son essence ; la troisième procède de deux personnes parce qu'elle est le souffle et le fruit de l'amour mutuel des deux premières. La productivité de la première

personne par la connaissance et, en union avec la seconde, par l'amour, sera la raison dernière de la distinction des personnes comme celle de toutes les distinctions particulières et déterminations ultérieures des personnes et de leurs origines. De quelque façon que l'on détermine les éléments qui vérifient la notion de génération, la seconde personne est seule engendrée et Fils parce qu'elle seule est la parole de la première, et la troisième n'est pas engendrée ni Fils parce qu'elle n'est pas la parole de la première.

Sur ce point presque tous les théologiens sont d'accord depuis saint Thomas, bien qu'ils ne s'entendent pas toujours sur le motif pour lequel la notion de génération s'applique à la production intellectuelle et à elle seule. Essayons d'exposer brièvement le résultat des meilleures recherches sur ce sujet.

Nous rencontrons la génération dans le monde sensible, dans ses êtres vivants, les plantes, les animaux et les hommes. Nous la distinguons comme l'espèce la plus élevée de production. Nous appelons production en général, toute œuvre, toute création, soit intérieure soit extérieure, par la nature ou par l'art et la liberté, pour autant qu'elle témoigne de la force ou de l'art du sujet qui agit. Nous appelons génération au contraire *l'espèce la plus parfaite de production, par laquelle l'être qui engendre donne un témoignage de lui-même, s'exprime lui-même de la manière la plus parfaite.*

Nous avons une génération quand un être vivant, car seul un être vivant est capable d'engendrer, fait procéder de lui-même un autre être qui lui est semblable, qui porte en lui sa nature ; ici l'être exprime, hors de lui-même, une image semblable à lui-même, il se représente lui-même à l'extérieur dans toute sa nature et sa perfection, il s'exprime extérieurement, se manifestant lui-même de la manière la plus parfaite. C'est pourquoi on définit d'une façon très caractéristique la génération comme l'origine, c'est-à-dire la production, d'un être vivant de la substance d'un autre *in similitudinem naturae*[1]. On ne dit pas *in similitudine ;* la ressemblance n'est pas incluse dans la génération comme un facteur ;

1. *Productio* (passif *processio*) *viventis de vivente coniuncto in similitudinem naturae*. Par la *coniunctio* on entend l'union dans la substance, laquelle passe entièrement ou en partie de celui qui engendre dans son produit.

elle est formellement le but auquel tend la génération, la manifestation de celui qui engendre par celui qui est engendré n'est obtenue que par la ressemblance. L'assimilation de celui qui est engendré avec celui qui engendre est donc l'élément le plus important de la génération.

La parenté entre les notions *Zeugen* (engendrer, produire) et *Bezeugen*[1] (attester, témoigner de) nous est comme un indice des rapports entre le monde spirituel et le monde matériel. On n'atteste proprement que des pensées, de même qu'on n'exprime que des pensées. Et en effet l'être qui engendre dans le monde sensible témoigne moins de sa nature concrète et individuelle que de l'idée divine qui se manifeste dans tout individu de cette nature et se transmet de l'individu qui l'engendre à celui qui est engendré. Nous ne disons pas cependant que l'idée divine engendre les individus, car elle est d'une autre nature que ceux-ci et ne les produit pas de son sein.

Mais nous disons que l'esprit engendre de son sein ce en quoi il exprime ses idées et sa connaissance, comme la nature se manifeste et s'exprime dans ses produits. C'est ce que nous indique du moins la langue latine, qui désigne la parole intellectuelle, la représentation spirituelle d'une chose, comme le *conceptus* ou la *conceptio* de cette chose[2]. Cela vaut tout particulièrement de la représentation ou de la parole spirituelle, par laquelle l'esprit se connaît lui-même. Car ici il forme à l'intérieur de lui-même et produit hors de lui-même une image de soi ; il s'exprime lui-même dans cette image. Non seulement il se fait connaître comme l'auteur et le type de cette image, comme c'est le cas dans la génération sensible ; il se connaît lui-même en elle ; elle est la connaissance même dans laquelle l'esprit se reflète, témoigne de lui-même et s'exprime d'une manière bien plus parfaite que la nature ne peut se refléter et témoigner d'elle-même dans ses produits. Ce n'est donc pas une image morte mais une

1. * L'édition Höfer (p. 76) contient une considération sur la parenté étymologique de ces deux termes. « Quoi qu'il en soit, ajoute Scheeben, et bien qu'ils ne paraissent pas apparentés étymologiquement, ils s'unissent harmonieusement pour caractériser l'espèce la plus parfaite de production, telle qu'il faut la concevoir dans le domaine spirituel. »

2. * La même chose vaut pour le français *(concevoir, conception, concept)*.

image vivante, de même que la connaissance est une chose vivante ; c'est une image qui participe de la nature spirituelle de celui qui l'a engendrée, puisqu'elle est elle-même spirituelle ; c'est une image enfin qui procède du sein de l'esprit, parce qu'elle est produite par sa force vitale la plus intime, comme l'expression de sa substance.

A de nombreux points de vue cette génération spirituelle est donc, non seulement semblable, mais supérieure à la génération matérielle dans son contenu idéal. Le témoignage de celui qui engendre est ici formellement plus parfait ; non seulement il le fait connaître, il contient la connaissance elle-même. Mais pour la réalité et l'indépendance de l'image engendrée, la génération spirituelle reste de loin inférieure à la génération matérielle ; son terme n'est pas substantiel, il ne reçoit pas la nature substantielle de celui qui engendre, et n'est donc pas un être nouveau et indépendant. Il est difficile de dire laquelle des deux générations est la plus vraie et la plus parfaite. Toutes deux sont l'expression, la manifestation de la nature dans son image, et donc l'acte le plus particulier et le plus caractéristique de la nature en général ; l'une arrive à une image purement réelle, l'autre à une image purement idéale. Ne nous trouverions-nous donc pas devant la génération la plus parfaite, la génération idéale, si nous parvenions à montrer qu'il existe une production dont le produit est en même temps l'image idéale et l'image réelle de celui qui l'a engendré?

En Dieu, en qui tout ce qui est dispersé dans les créatures est un, la foi nous montre une parole produite du sein du Père. Cette parole est l'image idéale de son principe, parce qu'elle procède de sa connaissance et en témoigne ; c'est aussi une image réelle, substantielle, personnelle, car elle exprime et reproduit, non seulement la connaissance mais encore son objet, l'essence de la première personne, objet réellement un avec la connaissance. La seconde personne de la divinité est produite parce que la première veut s'exprimer et rendre témoignage d'elle-même, manifester sa nature ; elle reçoit la nature du Père pour la représenter et pour la manifester en elle-même. Que manque-t-il donc à la seconde personne pour être vraiment engendrée, et *pour que sa génération soit l'idéal parfait de toute génération*, pour que, selon la parole

de l'Écriture, toute paternité au ciel et sur la terre soit nommée d'après la paternité de son principe[1]? Bien que nous reportions la notion de génération sur Dieu à partir des créatures, nous voyons cependant que l'objet de cette notion se trouve originellement, dans son sens le plus pur et le plus parfait, dans son sens idéal, en Dieu, et que la production des créatures qui y correspond ne mérite le nom de génération que secondairement et partiellement[2].

---

1. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur* (*Éph.*, III, 14-15).

2. Dans la Somme contre les Gentils (l. IV, c. 11), saint Thomas développe de façon analogue, comme nous l'avons fait, l'essence de la production du Fils et tout ce que l'Écriture en dit, à partir de l'idée du Verbe ; après quoi il explique en particulier les termes scripturaires qui caractérisent sous différents aspects la génération absolument simple en Dieu, par les multiples éléments dispersés dans la génération chez les créatures. Tout ce développement mériterait d'être repris ici. Nous nous bornons à la conclusion :

« Il faut également considérer que celui qui est engendré est dit conçu aussi longtemps qu'il demeure dans celui qui engendre. Le Verbe de Dieu est engendré par Dieu de telle façon qu'il ne s'éloigne pas de lui, mais demeure en lui, comme nous l'avons montré plus haut. Le Verbe de Dieu peut donc à bon droit être dit conçu par Dieu. C'est ce que dit la Sagesse de Dieu : *Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram* (*Prov.*, VIII, 24).

» Mais il y a une différence entre la conception du Verbe de Dieu et la conception matérielle que nous trouvons parmi les êtres animés. La progéniture, conçue et encore enfermée dans le sein, n'a pas encore sa dernière perfection, elle ne peut pas subsister par elle-même, séparée selon l'espace de l'être qui l'engendre ; dans la génération corporelle des animaux la conception diffère donc de l'enfantement, par lequel la progéniture est séparée dans l'espace de l'être qui l'engendre, sortant de son sein. Le Verbe de Dieu, existant en Dieu même qui le prononce, subsiste parfaitement en lui-même, distinct de Dieu qui le prononce ; car il ne faut pas s'attendre à une distinction dans l'espace, là où il n'y a qu'une distinction de relation, comme nous l'avons dit. La conception et l'enfantement sont donc une seule et même chose dans la génération du Verbe de Dieu. C'est pourquoi, après avoir dit : *Ego iam concepta eram*, la Sagesse ajoute : *Ante colles ego parturiebar* (*Prov.*, VIII, 25).

» La conception et l'enfantement ayant lieu avec mouvement dans les êtres corporels, il doit y avoir une certaine succession, le terme de la conception étant l'existence de l'être conçu dans l'être qui conçoit, le terme de l'enfantement étant l'existence de l'être engendré hors de l'être qui l'engendre. Dans les êtres corporels, celui qui est conçu n'est donc pas encore, et celui qui est engendré n'est pas, dans l'enfantement, distinct de celui qui l'engendre. Mais la conception et l'enfantement du verbe intellectuel ne se font pas avec mouvement et succession ; quand le verbe intellectuel est conçu, il est, et quand il est engendré, il est distinct ; de même que ce qui est éclairé, est éclairé dès le moment où il est éclairé, car il n'y a aucune succession dans l'illumination. Puisqu'il en est ainsi dans notre verbe intellectuel, cela s'applique encore davantage au Verbe de Dieu, non seulement parce qu'il est une conception et un enfantement intellectuels, mais parce que ceux-ci sont de toute éternité, en laquelle il ne peut y avoir de succession dans le temps. C'est pourquoi, après avoir dit : *Ante colles ego parturiebar*, pour que l'on ne croie pas qu'il n'était pas tandis qu'il était engendré, la

Le nom et la notion de génération s'appliquent-ils à la production de la seconde personne *seule?* Ne s'étendent-ils pas à la troisième? Non. Ce nom ne s'applique pas à la production de la troisième personne, précisément parce que, comme nous l'avons montré, le caractère particulier de la première production en fait une génération. La première production est une génération parce qu'elle est l'énoncé d'une parole et l'expression d'une image ; si ces caractères ne s'appliquent pas à la seconde production, c'est qu'elle n'est manifestement pas une génération. Or la seconde production divine s'accomplit, non par la connaissance, mais par l'amour ; elle produit donc, non une parole, mais un souffle d'amour, non l'image d'une personne qui se reflète elle-même, mais le gage qui unit deux personnes qui s'aiment, le prototype et l'image. Elle ne constitue donc *pas un témoignage de ce qu'est la personne qui produit* et de la nature qu'elle possède ; si elle témoigne d'une chose, c'est de l'amour et de l'unité dans lesquelles se rencontrent les deux personnes qui possèdent la même nature comme prototype et comme image.

La seconde production, il est vrai, communique la nature aussi bien que la première ; mais elle ne la communique pas

Sagesse ajoute : *Quando praeparabat coelos aderam* (*Prov.*, VIII, 27). Tandis que dans la génération charnelle l'être est d'abord conçu, puis engendré, ensuite présent à côté de celui qui l'a engendré et distinct de lui, toutes ces choses sont simultanées dans la génération divine ; car le Verbe de Dieu est en même temps conçu, engendré et présent.

» Ce qui est engendré sortant du sein, et la génération du Verbe étant appelée un enfantement pour montrer la parfaite distinction du Verbe de celui qui l'engendre, elle est appelée pour une raison semblable une génération du sein, selon cette parole : *Ex utero ante luciferum genui te* (*Ps.* CIX, 4). Mais la distinction du Verbe de celui qui le prononce ne l'empêche pas d'être dans celui qui le prononce, comme on l'a vu. Pour montrer la distinction du Verbe on disait qu'il était engendré, ou engendré du sein ; pour montrer qu'une telle distinction n'empêche pas le Verbe d'être dans celui qui le prononce, il est dit qu'il est *in sinu Patris* (*Jean*, I, 18).

» La génération charnelle s'accomplit par une vertu active et par une vertu passive ; la vertu active est appelée père, la vertu passive mère. Parmi les choses requises pour la génération, certaines reviennent au père, certaines à la mère ; donner la nature et l'espèce revient au père ; concevoir et engendrer revient à la mère, qui est passive et qui reçoit. La procession du Verbe étant ainsi appelée parce que Dieu se conçoit lui-même, et la conception divine ne s'accomplissant pas par quelque vertu passive, mais pour ainsi dire par une vertu active, puisque l'intelligence divine n'est pas en puissance mais seulement en acte, cette fonction maternelle ne trouve pas de place dans la génération du Verbe, mais seulement celle de père. C'est pourquoi l'Écriture attribue au Père dans la génération du Verbe tout ce qui revient distinctement au père et à la mère dans la génération charnelle ; elle dit que le Père donne la vie au Fils, qu'il le conçoit et qu'il l'engendre. »

per modum naturae, comme le remarquent très bien quelques théologiens ; elle ne la communique pas dans la manière où la nature se communique *comme nature*. La nature comme nature n'agit que pour montrer ce qu'elle est, pour exprimer, émettre une image semblable à elle-même. La nature spirituelle n'agit donc comme nature que dans la connaissance par laquelle elle se reflète et s'exprime en elle-même ; de même nous définissons les êtres spirituels comme doués d'intelligence, non de volonté. La nature divine en particulier n'agit comme nature que dans l'expression de sa parole personnelle.

La troisième personne au contraire reçoit la nature aussi nécessairement que la seconde ; dans ce sens elle la reçoit *naturaliter*, mais non *per modum naturae;* non à la manière et dans le mode de la nature comme telle, mais à la manière et par le mode de la volonté, de l'amour, du don. La nature ne se transmet pas à elle pour se représenter et se manifester en elle. Les deux premières personnes, celle qui engendre et celle qui est engendrée, *prennent* plutôt leur nature en vertu de leur amour réciproque, pour la déposer dans la troisième personne comme dans le gage de leur amour et pour consacrer ainsi leur union [1].

Pour parler de façon brève et concrète, le Saint-Esprit n'est pas engendré parce qu'il procède du cœur du Père et du Fils, non du sein du Père. Car en Dieu la plénitude infinie d'amour correspond à ce qui est le cœur dans l'être sensible ; la connaissance, au contraire, est le sein de lumière d'où rayonne son image. Pas plus que nous ne prenons notre cœur pour un principe de génération, nous ne pouvons être tentés de considérer la fécondité de l'amour divin comme une génération. Nous verrons plus tard dans quelle mesure on peut trouver dans les choses créées une effusion du cœur qui

1. Voir d'autres causes, en partie insuffisantes, en partie inadéquates, pour lesquelles la seconde procession divine n'est pas une génération, proposées par quelques Pères et théologiens, chez PETAU, *De Trinit.*, l. VII, c. 13.

* Dans l'édition Höfer (p. 79-80) Scheeben ajoute : « Elles produisent cette personne *in similitudine naturae* (non *in similitudinem*), dans la communauté, c'est-à-dire dans la possession commune de leur nature qu'ils lui accordent par amour. La génération aussi comporte une communication de nature ; mais c'est un élément secondaire ou une conséquence de la représentation, voulue en premier lieu, de la nature dans son témoignage. Inversement, dans le Saint-Esprit a lieu aussi une représentation de la nature ; mais ce n'est qu'un élément secondaire ou une conséquence de la communication, voulue en premier lieu, de la nature à une troisième personne. »

correspond à la procession de la troisième personne divine[1].

La seconde personne est donc véritablement, au sens plein et suprême du mot, engendrée ; cette génération lui est particulière, lui revenant à elle seule, non seulement par opposition aux créatures, mais aussi par opposition à la troisième personne divine. Nous disposons donc pour la désigner d'une expression qui détermine suffisamment sa procession comme celle d'un suppôt réel et indépendant, et qui la concrétise dans une image claire. Nous avons ainsi les substantifs qui désignent *son* être comme celui de son principe. Nous appelons le terme d'une génération proprement dite *fils*, surtout quand la nature qui lui est communiquée est une nature raisonnable et lui confère la dignité d'une personne. Le nom « fils » désigne donc en Dieu le premier produit comme suppôt, et en même temps comme suppôt personnel, comme personne. Et comme la première personne n'apparaît indépendante que comme principe générateur du Fils, le nom « Père » est pour elle aussi adéquat et aussi significatif que pour la seconde le nom « Fils ».

§ 17

LA TROISIÈME PERSONNE COMME ESPRIT, SOUFFLE DU PÈRE ET DU FILS. SA PRODUCTION COMME SPIRATION[2]

NOUS N'AVONS PAS DE NOM AUSSI ADÉQUAT POUR DÉSIGNER LA TROISIÈME PERSONNE ET SA PROCESSION. LE MOT ESPRIT PEUT S'APPLIQUER À LA TROISIÈME PERSONNE POUR EXPRIMER SA SPIRITUALITÉ ; MAIS SA SIGNIFICATION ORIGINELLE EST CELLE DE SOUFFLE, ET DANS CE SENS ELLE S'APPLIQUE TRÈS BIEN AU SAINT-ESPRIT POUR CARACTÉRISER L'UNION DU PÈRE ET DU FILS EXPRIMÉE EN LUI. APPLIQUÉ À LA VIE DIVINE, LE MOT SPIRATION DEVIENT TRÈS SUGGESTIF; LE MOT PROCESSION LUI-MÊME, APPLIQUÉ AU SAINT-ESPRIT, FAIT RESSORTIR CE CARACTÈRE DE MOUVEMENT.

Y a-t-il une expression qui détermine d'une façon aussi nette et aussi expressive le caractère hypostatique et personnel de la production de la troisième personne ?

1. * Appendice I, p. 190.
2. * Pour ce paragraphe et le paragraphe suivant, cf. Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, t. IV (posthume ainsi que le t. III) sur les noms de la théologie du Saint-Esprit ; A. PALMIERI, *Esprit-Saint*, dans *Dict. de théol. cath.*, V, 1913, col. 676-829.

Non. Nous n'avons pas, pour désigner la seconde production divine, une expression *parfaitement parallèle* à celle de génération, c'est-à-dire qui fasse également apparaître le produit comme hypostatique et personnel. Le motif s'en conçoit aisément. Les créatures auxquelles nous empruntons nos expressions ne nous donnent pas l'exemple de la production d'un suppôt vivant et de nature semblable s'accomplissant autrement que par voie de génération ; si nous voulons placer une distinction essentielle entre certaines générations de plantes et d'animaux moins parfaits et la génération proprement dite, nous ne trouvons cependant pas de production semblable à la seconde production divine dans son caractère spécifique.

Nous croyons, il est vrai, pouvoir trouver dans le domaine de la nature humaine un exemple de production d'une personne par communication surnaturelle, qui montre une analogie remarquable avec la production de la troisième personne divine. Mais la Révélation n'a pas fait dériver de cette production le nom hypostatique de la troisième personne. De plus la nouveauté et la nature délicate de cette question ne nous permettent pas d'y insister trop. C'est pourquoi nous reportons l'exposé de notre pensée à la fin de ce chapitre où nous la proposons au lecteur comme une opinion personnelle[1].

Voyons donc comment nous pouvons désigner d'une manière personnelle et concrète la troisième personne et sa procession. Les noms appliqués généralement par la Révélation et par l'Église à la troisième personne, parallèlement aux noms de Fils et de génération, ne paraissent donner qu'une très vague idée de cette personne et ne s'appliquer à elle que d'une manière artificielle à cause de leur indétermination et de leur généralité. Le nom « Esprit », « Esprit-Saint », peut s'appliquer aux deux autres personnes divines ; elles aussi possèdent une nature éminemment spirituelle et sainte. L'expression *procession* désigne en général toute provenance, aussi bien personnelle qu'impersonnelle, par voie de génération comme par voie de volonté ; elle n'a donc aucun avantage sur les deux noms « spiration » et « don » que nous avons

1. * Appendice I, p. 190.

déclarés insuffisants plus haut ; elle ne nous donne pas une image déterminée, encore moins une image claire et vivante, de l'origine de la troisième personne divine. Nous espérons cependant montrer que, malgré leur indétermination et en partie même à cause d'elle, ces expressions possèdent une souplesse et une richesse qui leur permettent de concentrer toutes les représentations que nous avons trouvées jusqu'ici de la troisième personne et de sa procession, et qu'elles nous présentent une image de ces objets, peut-être moins bien délimitée, mais d'autant plus vivante et concrète.

Remarquons avant tout que le mot « esprit » désigne de toutes façons un être subsistant, une personne, et que le mot « procession » peut désigner l'origine d'une personne au moins aussi bien que l'origine de n'importe quel autre être. Nous avons ainsi, pour ce qui concerne l'aspect concret de l'appellation, dépassé largement celles de *souffle* et *gage*, *spiration* et *don*. Comment ces noms deviendront-ils caractéristiques de la troisième personne et de sa procession?

Comme nous l'avons déjà observé, en Dieu le Père est esprit et le Fils est esprit, c'est-à-dire être immatériel et intellectuel ; en ce sens les trois personnes sont esprit, parce qu'elles sont Dieu ; car *Dieu est esprit*[1], il est l'esprit le plus pur. La troisième personne elle-même ne pourrait être esprit si les personnes dont elle procède n'étaient déjà esprit. Elle est *esprit d'esprit*. « Le Saint-Esprit tient de tous deux comme esprit d'esprit, car Dieu est esprit, » dit saint Épiphane[2]. Jusqu'ici le nom ne découvre pas encore le caractère particulier de la troisième personne, ni même sa relation avec le Père et le Fils.

Nous trouvons le premier pas vers une spécification chez saint Augustin, qui suit ici saint Ambroise. Saint Augustin croit que c'est précisément parce que ce nom s'applique aux deux premières personnes, qu'il revient d'une manière particulière à la troisième qui est le lien commun des deux[3]. Ce

1. * *Jean*, IV, 24.
2. Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων πνεῦμα ἐκ πνεύματος, πνεῦμα γὰρ ὁ θεός (*Haeres.*, l. III, c. 74, n. 7).
3. « Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. » (*De Trinit.*, l. V, c. 11, fin.) « Quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. » (*Ibid.*, l. XV, c. 19, fin.)

motif devient plus clair quand nous y ajoutons que la troisième personne est l'expression même et le sceau de ***l'unité spirituelle*** que le Père et le Fils possèdent entre eux comme formant ***un esprit***, que dans la troisième personne la spiritualité absolue des deux autres s'exprime de la façon la plus claire et atteint pour ainsi dire son sommet.

De cette façon le nom ne nous présente pas encore assez clairement la troisième personne dans son essence relative et particulière ; il ne peut nous la faire connaître comme telle aussi longtemps qu'il signifie uniquement un être immatériel.

Le nom « esprit », appliqué à Dieu, est un nom figuré. Si nous voulons signifier Dieu comme substance immatérielle, ainsi que nous venons de le faire, le mot est emprunté aux substances sensibles, aériformes, qui se distinguent des autres substances matérielles par leur légèreté, leur élasticité et leur invisibilité, et qui nous offrent par ces propriétés une image de l'essence et de la qualité des substances immatérielles.

Appliqué à la troisième personne divine, ce nom a une origine autre, bien qu'apparentée à la précédente ; il est emprunté, non aux substances aériformes comme telles, mais à la substance qui procède de l'intérieur de l'être vivant comme respiration et souffle. Dans le grec πνεῦμα et dans le latin ***spiritus*** cette dérivation est manifeste. Le mot « esprit » n'est ici que l'expression plus distinguée du souffle, de la respiration ; il a perdu cette signification figurée dans nos langues modernes[1].

Ainsi compris, le nom «esprit» exprime incontestablement la

1. Dans son application à la troisième personne de la divinité, le mot « esprit » vient réellement du souffle de l'homme ; c'est ce qu'on verra par la suite et ce qui se dégage aussi de toute l'application que l'Écriture et les Pères font des termes πνεῦμα et *spiritus*. Les Pères le voient principalement dans le fait que le Sauveur a voulu représenter par l'insufflation sur les apôtres la mission extérieure comme la procession intérieure correspondante de la troisième personne du Fils et du Père. « *Le Christ*, » dit saint Cyrille d'Alexandrie, « *l'a insufflé de façon corporelle, montrant ainsi que, comme de la bouche de l'homme sort le souffle corporel, de la substance divine sort, de la manière qui lui convient, le souffle qui procède d'elle.* » (*In Io.*, XIV, 16, l. IX, p. 810.) En un autre endroit il dit, de façon plus nette encore, que le Fils de Dieu a représenté à merveille par le souffle de son humanité la nature de l'Esprit qui procède de lui dans sa divinité, τῷ διὰ σαρκός καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν. (*De Trinit.*, dial. 4.) En un autre endroit du même ouvrage (dial. 2, p. 423), il pouvait donc faire remarquer : « *Tu appelleras Esprit-Saint* (par opposition au Père et au Fils), *celui que le Père émet essentiellement par le Fils et qui nous manifeste sa propre existence dans le souffle émis par la bouche comme dans*

relation de la troisième personne avec les deux autres. *Spiritus alicuius aspirantis est, ergo ad Patrem Filiumque refertur*, dit saint Fulgence[1]. Dans cette acception il ne paraît être qu'un sens plus concret du nom « souffle » *(aspiratio)*, qui correspond à celui de *verbum* pour la seconde personne, comme nous l'avons montré plus haut. Un examen plus attentif montrera que sa force et sa signification sont infiniment plus riches et qu'il n'est pas beaucoup inférieur au nom « fils ».

De même que ce dernier réunit en lui le contenu des expressions « verbe » et « image », de même le premier réunit celui des noms « souffle », « gage » et « don ». En soi le Verbe est déjà un témoignage, mais il n'apparaît vraiment engendré et comme personne que s'il apparaît en même temps comme l'image réelle de celui qui se manifeste. Le souffle aussi est déjà un souffle du cœur, mais ce n'est que si nous voyons en même temps dans ce souffle une effusion réelle de sa substance et de sa vie, qu'il représente, comme le fait la génération, la procession d'une nouvelle personne en Dieu.

Quand nous voulons exprimer l'intimité de l'union entre deux personnes nous disons qu'elles ne font qu'un esprit. Nous voulons dire qu'en vertu de leur amour et de leur affection elles vivent l'une pour l'autre et l'une dans l'autre ; l'esprit est ici la vie même, laquelle, dans le domaine de la vie sensible, se manifeste surtout par le souffle. Cette unité de vie et d'esprit consiste en ce que celui qui aime fait tout pour celui qu'il aime comme pour lui-même, il souffre et ressent lui-même tout ce que l'autre souffre ou ressent ; celui qui aime se transporte en affection dans celui qu'il aime, ce qu'on appelle l'extase d'amour.

Mais cette extase affective, cette unité d'affection de ceux qui s'aiment tend aussi de sa nature à devenir une *unité réelle*[2]. Les amants cherchent à se communiquer effective-

une image, καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν. »

* Cf. J. B. WOLF, *Commentatio in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam*, Rome, 1934. Scheeben cite saint Cyrille d'Alexandrie d'après l'édition d'AUBERT, qui est aussi celle reprise (avec sa pagination) par MIGNE.

1. *De Trin.*, c. 6.

2. « L'amour », dit SAINT AUGUSTIN (*De Trinit.*, l. VIII, c. 10), «est un certain lien unissant ou tendant à unir deux êtres. » « Unissant », commente SAINT THOMAS (I, II, q. 28, a. 1), « se rapporte à l'union d'affection, sans laquelle il n'y a pas d'amour ; quand il dit : tendant à unir, cela se rapporte à l'union réelle.»

ment leur vie réciproque et à la fondre en une seule vie. Nous devons chercher l'expression la plus parfaite et la plus adéquate de cette tendance là où l'unité d'amour possède la base la plus naturelle et la plus réelle et où elle se manifeste de la manière la plus tendre et la plus pure. L'enfant sur les genoux de la mère qui l'a porté sous son cœur, dont il a reçu la vie et dont il la puise encore, manifeste son amour par les baisers qu'il imprime sur la bouche de sa mère. Et la mère ne désire rien davantage que d'insuffler pour ainsi dire une nouvelle fois sa vie au fruit de ses entrailles par ses baisers.

Cet acte réalise l'unité de la façon la plus parfaite et la plus réelle possible par l'effusion du souffle de vie et de sa flamme d'amour d'un cœur dans l'autre, d'une âme dans l'autre[1]. Dans la rencontre et la fusion de ce souffle les cœurs et les esprits se rencontrent et se fusionnent en une vie, en un esprit. Le simple souffle par lequel ceux qui s'aiment, encore éloignés l'un de l'autre, manifestent leur amour, devient ici un don plein et vivant ; le don par lequel des personnes éloignées l'une de l'autre peuvent s'appartenir mutuellement devient une compénétration réciproque et vivante.

Si nous entendons ainsi le souffle comme un souffle de vie, exprimant dans le baiser l'unité de vie à laquelle aspire l'amour, sa signification apparaît bien plus riche et plus forte que si nous y voyons uniquement un souffle d'amour ; il nous fournit alors un analogue beaucoup plus concret et plus vivant pour la troisième personne divine.

Il est manifeste que c'est dans ce sens que nous devons le comprendre comme analogue de la troisième personne divine. Les Pères désignent en effet celle-ci comme l'*osculum Patris et Filii, osculum suavissimum, sed secretissimum*, comme s'exprime si tendrement saint Bernard[2]. S'il existe entre deux personnes une unité qui ne soit pas seulement une unité d'amour mais aussi une unité de vie, s'il existe deux amants qui soient un seul esprit, c'est bien le Père et le Fils dans leur unique nature divine. Ici en effet nous n'avons pas deux vies

1. SAINT AMBROISE (*De Isaac et an.*, c. 3) : « Ceux qui se baisent ne sont pas satisfaits de la jouissance de leurs lèvres, ils paraissent se communiquer leur esprit. »

2. * Cf. p. 66.

qui se fondent ensemble, nous avons *une seule* vie et un seul cœur. L'*osculum* ne peut pas être l'instrument, le moyen d'une unité de vie à réaliser ; il ne peut en être que l'expression. Par leur baiser le Père et le Fils ne s'infusent pas *mutuellement* leur souffle de vie, il l'insufflent de l'unique foyer de vie de leur cœur commun *dans une troisième personne* en qui est représentée leur unité de vie et d'esprit.

La troisième personne, qui ne vient à l'existence que par l'effusion du souffle de vie, n'est autre chose que ce souffle lui-même. Comme telle elle est certes plus qu'un simple souffle d'amour, plus aussi qu'un simple gage ; elle est l'un et l'autre dans l'unité la plus vivante, de même que le Fils est en même temps parole et image du Père ; c'est une spiration accompagnée du don réel de tout ce que les amants portent dans leur cœur, un gage et un lien pris au cœur même des amants et en jaillissant avec la spiration d'amour comme un fleuve de vie.

Le souffle de vie qui procède du Père et du Fils inclut manifestement une effusion, une communication de leur propre vie ; il apparaît donc également comme suppôt de la vie répandue en lui, comme recevant et possédant la vie ; il apparaît par conséquent de la manière la plus concrète comme une hypostase, comme une personne indépendante, autant que le Fils, dans l'unité de la parole et de l'image, apparaît comme engendré et donc comme être indépendant et vivant. Le nom de « souffle ou esprit du Père et du Fils » est donc en même temps le plus riche, le plus vivant et le plus concret que nous puissions trouver ou souhaiter pour la troisième personne divine. « Souffle » et « esprit » sont ici identiques ; en grec et en latin le vocable est unique. Nous préférons en général le mot « esprit » parce qu'en Dieu l'unité de vie réalisée dans la troisième personne est absolument spirituelle et immatérielle, et que d'autre part le mot « esprit » désigne ordinairement le sujet d'une vie spirituelle, bien qu'il ne fasse pas directement apparaître la signification relative à sauvegarder ici.

On pourrait objecter que l' « esprit » au sens plus étroit, souffle de vie, ne nous présente pas comme « fils » une hypostase, le possesseur d'une nature et d'une vie ; chez les hommes il est le signe et le véhicule de la vie et de l'unité de

la vie, sans être lui-même cette vie et sans la posséder. En effet, le souffle de vie de l'homme n'est pas, comme son fils, une image hypostatique en elle-même de l'hypostase divine correspondante ; cela n'empêche pas que, appliqué à Dieu, il désigne l'hypostase divine correspondante d'une manière presque aussi vivante et aussi concrète que le nom de fils.

Chez l'homme aussi le souffle apparaît en quelque sorte comme *contenant la vie*. Cela uniquement, il est vrai, comme *véhicule* de la vie ; il ne possède pas celle-ci en lui-même et pour lui-même, mais seulement pour la transmettre de la personne dont il procède à la personne à laquelle il doit unir. Si l'image est appliquée à Dieu, le souffle ne peut pas porter la vie comme un simple véhicule ; il est ici l'effusion de l'unité de vie infiniment intime qui existe entre le Père et le Fils, unité qui n'a pas besoin d'une médiation proprement dite, qui ne la souffre même pas. En Dieu le fleuve de vie ne va pas du Père au Fils, ou inversement du Fils au Père, *par* leur souffle ; il passe de l'unité du Père et du Fils *dans leur souffle afin de se reposer et de se parfaire en celui-ci*. Le souffle de Dieu possède manifestement la vie qu'il reçoit en lui, et il apparaît tel dès qu'il est conçu comme souffle de Dieu ou de personnes divines.

Ceci deviendra plus clair dans la suite, car nous avons encore à examiner l'appellation la plus concrète de la procession du Saint-Esprit.

Le terme de génération correspond au nom Fils ; au nom Esprit, nom propre de la dernière personne qui procède, correspond le terme de *spiration* (spiratio, ἔκπνευσις). La troisième personne est esprit d'une manière particulière parce qu'elle est « spirée », parce qu'elle est le *flamen* et le *spiramen* du Père et du Fils. Nous devons entendre ici l'action de souffler *(spirare)* dans un sens plus riche et plus plein qu'auparavant. Jusqu'ici nous considérions la spiration uniquement comme souffle, comme simple manifestation du sentiment d'amour ; comme telle nous l'avons déclarée insuffisante pour symboliser et exprimer la production d'un nouvel être vivant. Ici nous concevons la spiration dans son sens complet, dans toute la signification que possède, dans la vie sensible, la *respiration*. La respiration est, dans l'inspira-

tion, la force motrice et, dans l'expiration, l'effusion de la vie animale, qui va et vient en elle comme le flux et le reflux ; l'expiration représente de la façon la plus frappante l'effusion et la communication de la vie. Le mot « spiration », pris dans toute sa signification, représente la procession de la troisième personne comme une véritable communication de vie et donc comme une procession personnelle. Il nous montre cette personne procédant, non du sein, mais du cœur des deux autres personnes ; dans l'amour et avec l'amour de ces deux personnes, toute leur vie est déposée dans la troisième.

Dans les êtres créés l'expiration ne produit jamais un nouvel être comme la génération ; de ce point de vue elle ne nous fournit pas une image aussi *précise* que cette dernière. Elle nous donne cependant, par sa richesse d'expression, une image plus *suggestive*. Comme elle est éminemment vivante, signe le plus naturel et véhicule le plus puissant de la vie, nous pouvons sans peine nous représenter que le souffle infiniment puissant de la vie divine produise, aussi bien que la génération, un être vivant. Dans la respiration nous croyons voir comment une vie en éveille une autre, comment sa flamme se jette d'un corps dans un autre pour le pénétrer et l'enflammer. L'Écriture elle-même n'emploie-t-elle pas cette image pour concrétiser l'animation de la matière morte et la production de l'être vivant[1] ?

Nous croyons donc pouvoir affirmer que le mot spiration, pris dans tout son sens, peut être mis sur le même pied que celui de génération, pour ce qui concerne le caractère concret et expressif. Ne disons plus que pour désigner la production du Saint-Esprit nous ne possédons que le terme général et indéterminé de procession ; nous avons un mot bien déterminé, spécifique, caractéristique, qui possède la plus profonde signification.

Le nom de *procession* lui-même n'est pas, dans son application particulière au Saint-Esprit, aussi vague et indéterminé qu'on le croit ordinairement. Il possède un sens très concret et insiste précisément sur l'élément le plus important de la spiration[1].

1. Déjà l'animation du premier homme lors de sa création est ainsi présentée. *Dieu forma l'homme du limon de la terre et souffla dans sa face un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant* (*Gen.*, II, 7). Cette présentation se retrouve dans Ézéchiel, XXXVII, 4-7. Dieu fait dire au prophète : *Ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur. Voici ce que dit le Seigneur : Je fais entrer en vous l'esprit et vous vivrez.* Et quand le prophète s'écrie : *Viens, esprit, et souffle sur ces morts, afin qu'ils vivent*, celui-ci vient immédiatement : *L'esprit entra en eux et ils vivaient et ils se tenaient sur leurs pieds, une très grande armée.*

Le mot *procedere* désigne d'abord le mouvement d'un endroit à un autre. Bien que toute production, y compris la génération, inclue une procession et un mouvement faisant sortir un terme de son principe, l'analogie du mouvement s'applique cependant d'une manière toute particulière à la spiration du Saint-Esprit. Il est pour ainsi dire dans son essence un mouvement semblable à l'amour. Le rayonnement de la connaissance dans la parole et l'expression de l'essence du Père dans le Fils a plutôt le caractère d'un repos et d'un achèvement dans lequel le Père et le Fils se trouvent l'un vis-à-vis de l'autre. Dans la production du Saint-Esprit ils communiquent l'un avec l'autre, ils se meuvent et vivent l'un dans l'autre. Nous avons ici un don et une acceptation éternels au sens le plus propre, un souffle infiniment puissant et vivant qui va de l'un à l'autre et qui part de tous deux, le majestueux battement d'un cœur infini qui brûle de la passion la plus ardente, la flamme qui jaillit d'un brasier d'amour infini. C'est en un mot l'impulsion, l'activité, l'effusion, le fleuve de l'amour dans lequel le Père et le Fils se fondent et répandent leur essence dans le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Saint-Esprit est symbolisé par le vent impétueux qui, au jour de la Pentecôte, ébranla la demeure des apôtres, et par les langues de feu qui apparurent au-dessus de leur tête[2]. C'est pourquoi le Sauveur le comparait à une source jaillissante d'eau vive[3].

« Quelle est la signification de cette parole : *Il procède ?* » demande saint Jean Chrysostome[4]. « Écoute. Pour éviter le terme de naissance, afin que tu n'appelles pas le Saint-Esprit Fils, l'Écriture dit : *l'Esprit-Saint qui procède du Père*[5]. En

1. * Dans l'édition Höfer (p. 87) Scheeben renvoie à A. SCHOLZ, *De inhabitatione Spiritus Sancti* (Wurzbourg, 1856). Scholz était élève de Denzinger, lui-même, comme Scheeben, ancien élève de Passaglia à Rome. Cf. *Briefe nach Rom*, p. 127, n. 94, et H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des XIX. Jahrhunderts*, 2e partie, c. 3, p. 120-126 : *Heinrich Denzinger und Anton Scholz.*
2. * *Act.*, II, 2-3.
3. * *Jean*, VII, 38-39.
4. Tom. II, *Hom. 3 de Spir. S.* (Heri a nobis), col. 1.
5. *Jean*, XV, 26.

le présentant comme quelqu'un qui procède, elle le compare à l'eau qui jaillit d'une source, ainsi qu'il est écrit du Paradis : *Un fleuve sort d'Eden*[1]*;* il sort, il jaillit. Le Père est la source d'eau vive, selon la parole de Jérémie : *Il m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive*[2]. Qui procède ? L'Esprit-Saint, comme l'eau de la source. » Saint Jean Chrysostome prouve cette dernière assertion par la parole du Sauveur : *Celui qui croit en moi, de son corps jailliront des sources d'eau vive;* à quoi l'Évangéliste ajoute : *Il disait cela de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croiraient en lui*[3].

Si nous disons que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, nous voulons dire, non seulement qu'il tire d'eux son origine, mais qu'il en procède dans une effusion d'amour et de vie[4].

1. *Gen.*, II, 10.
2. * *Jér.*, II, 13.
3. *Jean*, VII, 38-39 (selon la Vulgate).
4. La signification du *procedere* pour la troisième personne est traitée de la façon la plus exhaustive et la plus profonde, dans son opposition à l'origine de la seconde personne, par ALBERT LE GRAND dans sa *Summa*, p. I, tract. 7, quaest. 31, membr. 4. Il est presque le seul qui examine la question ex professo et d'une façon approfondie. Nous insérons ici les points principaux de son développement, bien que celui-ci ne se recommande pas par l'élégance du style.

L. c. in solut. : « Le propre de l'esprit (souffle), en tant qu'esprit, soit corporel, soit incorporel, est toujours de procéder. Selon les philosophes l'esprit incorporel pénètre dans toutes les œuvres les formes de l'intellect agent en procédant de l'intelligence par la volonté, de même que l'esprit de l'artiste, procédant de l'intelligence de l'artiste pénètre dans les formes de son art par les mains, par la hache, par la pioche, par les pierres et par le bois. A propos de cette ressemblance, il est dit dans la Sagesse (I, 7) : *L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers, et ce qui contient tout*, et dans Job (XXVI) : *Son Esprit a orné les cieux*, et au Psaume XXXII : *Les cieux ont été affermis par la Parole du Seigneur, et toute leur puissance par le Souffle de sa bouche.* De même le propre de l'amour, soit spirituel, soit charnel, est toujours de procéder et d'émaner, jamais de rester immobile. C'est pourquoi saint Jean Chrysostome dit que, quand l'Esprit-Saint est entré dans le cœur de l'homme, il coule de toute sa source et ne s'arrête pas mais avance. Et Jean (VII) : *Celui qui croit en moi*, comme dit l'Écriture, *des fleuves d'eau vive couleront de son ventre.* Et l'Évangéliste ajoute : *Il disait cela de l'Esprit.*

» De même Denys dit que le divin amour entraîne l'extase, c'est-à-dire une transposition ; il transpose celui qui aime dans celui qui est aimé et ne lui permet pas de demeurer en lui-même. De là que chez les grammairiens le verbe aimer signifie une violente transition. Puisque donc l'Esprit-Saint est Esprit et amour « spiré », son propre est tout simplement de procéder ; le propre de celui qui est engendré, en tant qu'engendré, n'est pas de procéder, mais d'exister dans la nature reçue.

» La première objection est donc résolue. Car la procession signifie l'extension, et pour ainsi dire le mouvement vers un autre, ce que ne signifie pas la génération ; c'est pourquoi la génération n'est pas simplement une procession, mais *une certaine procession.* La spiration, bien que procession spéci-

Il va de soi que l'insistance sur le mouvement infini qui se produit dans le Saint-Esprit et dans sa procession ne peut pas exclure le repos éternel. En Dieu règne toujours la paix

fiée, comme la génération, est cependant *simplement une procession*, car l'acte propre de l'esprit (souffle) et de l'amour est de procéder. Nous concédons que le fait de procéder d'un ou de deux ne change rien à l'essence de la procession. Pour la similitude de la génération qui va de l'homme à la femme, nous disons qu'elle n'a aucune valeur et que cet exemple est très déplacé pour une telle pureté... et il est certes téméraire de penser ou de croire que la vertu spiratrice du Fils se rapporterait à la vertu spiratrice du Père comme la vertu de la femme se rapporte à la vertu de l'homme dans la génération. Cet argument est donc sans valeur.

» Est-il dit procéder de façon équivoque ou univoque ? Il faut répondre que procéder pris simplement signifie le mouvement dans l'espace, d'un endroit à un autre, mouvement volontaire. C'est pourquoi les animaux aussi, mus par l'instinct et par la volonté, sont dits mus par un mouvement « processif » dans la IIIa *de anima.* Selon ce mouvement, procéder simplement revient au Saint-Esprit, parce que l'amour et aussi l'Esprit procèdent par la volonté et pour ainsi dire « processivement ». Dans ce cas la procession ne revient au Fils que sous un déterminatif. Mais si la procession est dite d'après la ressemblance de la procession de l'être causé de sa cause, comme le dit Denys, *de divinis nominibus*, c. 4, les choses qui sont nombreuses par leur procession, étant un par leur principe, alors la procession est entendue dans un sens plus large et revient en commun à la génération du Fils et à la spiration du Saint-Esprit. Rien n'empêche qu'elle ne revienne selon un mode au Fils et selon un autre au Saint-Esprit, et que le mode selon lequel elle revient au Fils dans la nature créée, dans laquelle il y a une succession temporelle, soit plus essentiel que le mode selon lequel elle revient au Saint-Esprit ; car la procession par génération tend à l'être, la procession de l'amour ne tend pas à l'être mais au « bien être ». Mais cela est sans importance dans les choses divines, car rien n'y est principal ou secondaire ; de même que le Fils tient l'être du Père par génération, le Saint-Esprit le tient du Père et du Fils par spiration, et ainsi la procession revient également, sous un mode différent, au Père et à l'Esprit-Saint. »

Les noms par lesquels les Pères grecs définissent la procession du Saint-Esprit expriment plus clairement le sens du latin *procedere :* ἐκπορεύεσθαι, ἐκφοιτᾶν, προκύπτειν, προχεῖσθαι, ἀναβλύζειν, πηγάζειν (*scaturire*, jaillir).

* Dans l'édition Höfer (p. 89), Scheeben montre comment le terme grec ἐκπορεύεσθαι qui, dans le Symbole, correspond au terme latin *procedere*, s'applique spécifiquement à la procession du Saint-Esprit, et serait à traduire en latin par *emitti* ou *emanare*, tandis que, pour désigner la procession du Fils, les Grecs emploient le terme προϊέναι, lequel seul est parallèle à *procedere.* En note il ajoute qu'ALBERT a composé sa Somme vers la fin de sa vie, donc au moins en partie après l'année 1274, date du concile de Lyon qui traita avec les Grecs de la procession du Saint-Esprit. On peut donc admettre qu'Albert a tiré des délibérations une conception plus profonde du *procedere.* On pourrait y voir, dit Scheeben, une confirmation du fait très discuté de la présence d'Albert au concile et de la part personnelle qu'il y prit. Cette présence est maintenant à considérer comme prouvée. Cf. le travail d'un neveu de Scheeben : H. Chr. SCHEEBEN, *Albert der Grosse. Zur Chronologie seines Lebens*, Vechta, 1931. La théologie de saint Albert le Grand, qui fut également professeur à Cologne et qui s'inspirait encore beaucoup des Pères grecs, a été mise en lumière par des études récentes : H. DOMS, *Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus*, Breslau, 1929 ; A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Rome, 1939 ; F. HABERL, *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus*, Fribourg-en-Br., 1939.

la plus profonde, la béatitude parfaite. Dans toute sa puissance, ce mouvement n'est ni violent ni agité ; c'est le mouvement doux et paisible de l'amour qui ne cherche plus son objet, mais qui le possède éternellement et qui en jouit, l'étreinte la plus intime et la plus ferme, renfermant une paix inébranlable (la *pax imperturbabilis* de saint Bernard[1]).

§ 18

LE SAINT-ESPRIT COMME DON ET COMME SAINTETÉ

LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE COMME DON D'AMOUR ET EST EN MÊME TEMPS LA SOURCE DE TOUS LES DONS QUE DIEU ACCORDE À LA CRÉATURE. IL EST LA SAINTETÉ DU PÈRE ET DU FILS.

Pour spécifier la procession du Saint-Esprit, saint Augustin se sert d'une expression frappante et significative : *exit non quomodo natus, sed quomodo datus*[2]. Nous ne mettons pas en doute la justesse de cette définition, puisque nous avons fait de son contenu la base de toute notre déduction. Mais nous croyons, comme on s'en rendra compte après tout ce que nous venons de dire, que cette définition n'est pas la définition complète et adéquate de notre objet. Sa valeur diminuerait encore si l'on expliquait le *datus* comme un *dandus creaturis*, et croyait que le Saint-Esprit ne procède pas comme *natus* parce que son origine est telle qu'il peut être donné aux créatures et leur est en fait donné dans le temps. Dans ce cas la procession ne serait pas expliquée dans son essence, intérieurement ; on aurait seulement une indication de son caractère intérieur dans une relation extérieure basée sur ce caractère. Ce n'est que si nous poursuivons et exploitons cette indication, si nous trouvons le motif pour lequel le Saint-Esprit est désigné comme *dabilis* ou comme *dandus*, que cette expression nous offre une explication satisfaisante.

Ce motif est que le Saint-Esprit apparaît également comme don dans sa relation éternelle au Père et au Fils ; c'est parce qu'il est l'effusion de l'amour réciproque du Père et du Fils,

1. * Cf. p. 66.
2. *De Trinit.*, l. V, c .14.

qu'il peut être considéré particulièrement comme le don de Dieu à la créature, c'est-à-dire comme le don suprême et la source de tous les autres dons. Le don temporel du Saint-Esprit à la créature est à considérer comme le prolongement du don éternel dont il procède et qui s'achève en lui. De même nous ne pourrions parler d'une effusion du Saint-Esprit dans les créatures si le Saint-Esprit n'était pas dans son essence l'effusion de l'amour et de la vie divine. C'est parce que le Père et le Fils donnent par amour leur nature au Saint-Esprit, et se donnent mutuellement le Saint-Esprit comme gage de leur amour, le possédant en commun, que l'on peut et doit dire du Saint-Esprit, même abstraction faite de sa relation extérieure : *exit non quomodo natus, sed quomodo datus*. Il est vrai, si l'on identifie don et « cadeau », « *donum* », et entend celui-ci, comme on le fait dans le langage ordinaire, comme un don *libre*, qui pouvait aussi bien être omis, alors le Saint-Esprit ne peut être appelé don que dans son rapport avec la créature.

Mais l'essence proprement dite du don reste une effusion d'amour, que cet amour soit nécessaire ou non. Dans tout acte d'amour, même dans l'acte nécessaire, réside une certaine liberté, non la liberté de poser l'acte, la liberté de choisir, mais cependant la liberté de l'indépendance en vertu de laquelle on n'aime une chose que parce qu'on s'y complaît et s'y sent attiré. Dans ce sens les scotistes disaient que la spiration de l'Esprit, bien que nécessaire, était cependant libre, par opposition à la génération. Cette dernière, disaient-ils provient d'une *nécessité de nature*[1], qui se manifeste sans intervention de la complaisance d'amour et en est seulement *accompagnée*. La spiration découle de la *complaisance* de l'amour et de la volonté, *assistée* d'ailleurs ici par la nécessité de son opération.

1. Dans les natures matérielles, la nécessité de nature est aveugle, dans les natures spirituelles, en particulier la nature divine, elle est absolument lumineuse, car ces natures elles-mêmes sont lumière. La nature matérielle agit inconsciemment, en suivant la lumière d'un agent supérieur qui la meut et qui lui propose le but de son activité. Dans la génération du Fils, Dieu agit par la lumière qui constitue sa nature, mais non de telle façon que la lumière l'éclaire dans son activité, lui proposant l'excellence et l'opportunité de son action et le déterminant ainsi à agir. Ce n'est pas l'impulsion de son amour, mais l'impulsion de sa nature comme telle, laquelle cherche une expression, qui détermine ici la nécessité de l'action.

Par cette délicate distinction, toute digne du docteur subtil mais rarement bien comprise et qui doit être traitée avec la plus grande prudence [1], Scot s'opposait à saint Thomas, qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils *necessitate naturali*. Bien que Scot lui-même s'oppose ouvertement à saint Thomas et qu'il ait été combattu pour ce motif par les thomistes et par la majorité des théologiens, il paraît cependant d'accord avec saint Thomas pour l'essentiel. Car Scot ne nie pas que la nécessité avec laquelle le Saint-Esprit procède ait sa racine dans la nature divine ; et saint Thomas accorde que le Saint-Esprit n'est pas produit par une nature se déployant sans intervention de la volonté, mais par l'amour qui n'observe d'autre loi que son inclination et sa complaisance [2].

Les illustres prédécesseurs de Scot dans l'école franciscaine, Alexandre de Halès et saint Bonaventure [3], avaient déjà opposé *le modus procedendi per voluntatem* au *modus procedendi ex natura*, et avaient précisé le premier comme le *modus procedendi per liberalitatem*, par libéralité, le désignant sous la forme d'un don libéral. En effet, dans l'amour même nécessaire nous pouvons difficilement désigner par un autre mot que celui de libéralité la tendance nécessaire et particulière à la communication. Bien que l'expression puisse conduire à des malentendus, elle possède un noyau de vérité si

1. On risque fort dans cette conception de compromettre la liberté de la volonté. En fait les jansénistes en appelèrent à cette doctrine de Scot pour leur nécessité de la volonté. Scot lui-même croit, non seulement ne pas méconnaître la liberté de la volonté, mais l'expliquer au contraire par l'essence intime de la volonté. La liberté de la volonté *(libertas arbitrii in arbitrando secundum deliberationem oppositorum)* n'est pour lui qu'un élément dérivé de la liberté, présente à tous les actes de la volonté, de n'agir que d'après la connaissance antécédente, par amour du but. Le *liberum* est pour lui autant que le *voluntarium*. Cf. Jean DE RADA, *Controv. inter S. Thom. et Scot.*, tom. I, controv. 13 ; Steph. DECHAMPS, *De Haeresi Janseniana*, l. III, c. 22.

2. Cf. SCOT, *Q. quodl.* 16 ; imprimis additione editoris ad n. 10. RUIZ (*De Trinit.*, disp. 92, sect. 3, nn. 19-20) appelle la spiration du Saint-Esprit une *operatio naturalis*, mais déclare explicitement qu'elle n'est pas pleinement *naturalis*, comme la génération du Fils. Le Fils est engendré involontairement, indépendamment de la *voluntas generandi*. La spiration est un *actus spontaneus, libenter, delectabiliter et quasi eligibiliter volitus, procedens a principio se ipsum movente in bonum praesupposita illius cognitione perfectissima.*

* Sur la théologie de Duns Scot, cf. P. RAYMOND, *Duns Scot*, dans *Dict. de théol. cath.*, IV, 1911, col. 1865-1947.

3. *In I Sent.*, dist. 10, a. 1, q. 1, ss.

profond que nous ne pouvons l'écarter sans plus. Si nous remplaçons le don libéral par le don amoureux, et la libéralité par le besoin de communication de l'amour, nous avons la moelle de la conception défendue par les disciples de saint François qui, de même que leur maître, s'entendaient tout particulièrement aux mystères de l'amour ; d'ailleurs cette conception, accentuée davantage par eux, était au fond le bien commun des écoles catholiques [1].

A partir de cette conception on comprend sans peine comment le Saint-Esprit peut être conçu et désigné comme *donum* dans son rapport éternel avec le Père et avec le Fils, et comment, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le *procedit ut datus* exprime d'une façon frappante ce rapport. En vertu de son caractère hypostatique, le Saint-Esprit est le premier et le plus grand de tous les dons, en même temps que la source et la fin des autres dons, surtout des dons surnaturels, que Dieu prodigue à ses créatures dans un amour absolument libre et miséricordieux. Le don premier et suprême que Dieu accorde à ses créatures est l'amour qu'il leur porte et donc aussi le gage infini dans lequel il dépose cet amour. Dans cette première effusion, dans laquelle il se donne avec toute sa grandeur infinie, le fleuve débordant de l'amour divin apparaît aussi à l'extérieur pour inonder les créatures de la richesse de ses dons. Cela se produit surtout, comme nous le verrons plus tard, dans la communication de la grâce, qui élève la créature à la participation de la vie divine, à l'union surnaturelle avec Dieu et à la jouissance de la douceur et de la béatitude dont les personnes divines jouissent dans le Saint-Esprit [2].

Mais ce tendre rapport du Saint-Esprit avec les créatures,

1. * Dans l'édition Höfer (p. 93), Scheeben ajoute : « L'expression serait plus exacte, si l'on disait que le Saint-Esprit procède comme *donatio*, δωρεά ; cela montre plus clairement, d'une part qu'il est dans son essence le fruit d'une donation et qu'il porte en lui l'amour qui se donne, d'autre part qu'il est le principe de tout amour donné aux créatures. »

2. * Cette pensée est fondamentale dans le développement des *Mystères*. Elle établit le lien le plus intime entre le mystère de la Trinité et celui de la grâce et donne, selon l'auteur, la plus haute signification à la révélation de la Trinité. Elle pose le fondement de l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit, de la doctrine par laquelle Scheeben veut justifier le langage de l'Écriture et des Pères. Dans l'édition Höfer (p. 93) cette pensée est encore accentuée : « C'est ici que le Saint-Esprit apparaît en lui-même comme le don, la grâce suprême que Dieu accorde à ses enfants. Comme

exprimé par le mot *donum*, est mis beaucoup mieux en relief par le nom « esprit ». Comme esprit, comme souffle de Dieu, nous voyons le Saint-Esprit souffler du cœur de la divinité sur la créature, pour les unir d'un lien vivant ; nous le voyons pénétrer la créature de sa douce chaleur, la réconforter, la remplir d'une joie ineffable ; nous le voyons communiquer à la créature son ardeur, lui transmettre, de la lumière du Fils dont il procède, les étincelles d'une lumineuse connaissance de Dieu, lesquelles forment bientôt une flamme brillante ; nous le voyons traverser la créature de sa propre force de vie, la délivrer de la mort et de la corruption et la remplir de vie immortelle ; nous le voyons enfin comme l'*osculum suavissimum* de saint Bernard, dans lequel Dieu scelle son alliance d'amour avec la créature.

Ce nom est aussi ineffablement doux et aimable que vrai et significatif ; ou plutôt, il est si doux et si aimable parce qu'il est si vrai et si significatif. Désignant d'une manière frappante la pure fleur de l'amour divin, il exprime précisément ce qu'il y a de plus doux et de plus aimable dans la divinité ; il l'exprime d'une façon si vivante qu'on ne peut trouver d'expression plus forte. Où la troisième personne apparaît-elle davantage comme « la félicité, le bonheur, la béatitude dans la Trinité, comme *la douceur du générateur et de l'engendré,* » ainsi que l'appelle saint Augustin[1], et par conséquent aussi comme la source de toute douceur pour nous, sinon dans l'image du souffle d'amour et de vie qui enveloppe et pénètre en même temps d'une chaleur bienfaisante et d'une fraîcheur réconfortante tout l'être de

amour divin personnel qui est pour les créatures la source de tout bien et qui se donne lui-même à elles par l'union la plus intime, le Saint-Esprit est, dans sa personne, la grâce divine au sens le plus élevé et le plus plein du mot, et s'appelle comme tel *grâce incréée.* » Cf. plus loin, § 22, p. 131, § 29, etc., *Dogmatique*, l. II, § 117 et 125.

1. *De Trinit.*, l. VI, c. 10 : « Cette étreinte ineffable du Père et de l'Image (le Fils) n'est pas sans jouissance, sans charité, sans joie. Cet amour, cette jouissance, cette félicité, cette béatitude, s'il existe un mot humain digne de l'exprimer, est appelé *usus* par Hilaire ; c'est dans la Trinité l'Esprit-Saint, *non genitus, sed genitoris genitique suavitas*, inondant dans une immense largesse et générosité toutes les créatures selon leur capacité, afin qu'elles occupent leur place et demeurent en paix dans l'ordre. » Ailleurs (*Contra Maxim. Arian.*, l. II, c. 16, n. 3) il voit dans l'*oleum exultationis* dont parle l'Écriture (Ps. XLIV, 8), le Saint-Esprit. Saint Ambroise avait déjà eu la même pensée et l'appuie sur de nombreux textes scripturaires (*De Spir. S.* c. 7 et 8).

celui dont il procède et de celui à qui il va ? N'est-ce pas cette appellation de la troisième personne qui nous fait mieux comprendre pourquoi elle est nommée, par rapport à nous, le *Paraclet*, le *Consolateur*, celui qui rafraîchit de son doux souffle l'inflammation de nos blessures, qui soulève comme un vent puissant l'âme abattue ; celui en qui l'amour du Père se porte vers nous et qui conduit notre âme timide à son étreinte paternelle ?

Ce qui donne à ce souffle divin du Père et du Fils une douceur tout spécialement céleste, ce qui le fait apparaître comme un parfum extraordinairement précieux[1], c'est la haute dignité et la noblesse des personnes qui, se fondant dans l'amour le plus ardent, font monter de leur cœur l'esprit, le souffle ; ce sont ensuite la perfection et la pureté infinies du feu d'amour qui consume ces personnes ; c'est en un mot la *sainteté* des personnes qui aiment et de leur amour.

Bien que le Père et le Fils soient saints — sinon ils ne pourraient produire une chose sainte —, ou plutôt parce qu'ils sont saints, l'Esprit qu'ils émettent est saint d'une manière toute particulière ; il est la fleur, le parfum de la sainteté du Père et du Fils, de même qu'il est la fleur et le sommet de leur spiritualité. C'est à bon droit que cet attribut lui est tout particulièrement appliqué comme à la personne qui représente en elle la sainteté des autres ; c'est à bon droit qu'il est nommé tout simplement la sainteté de Dieu ou la sainteté du Père et du Fils, non parce que le Père et le Fils ne deviennent saints que par lui, mais parce qu'ils manifestent en lui leur sainteté.

1. Avec l'Écriture, les Pères appellent le Saint-Esprit l'huile ou l'onction découlant du Père et du Fils, afin de marquer l'effusion de l'amour divin comme extraordinairement aimable, douce et réjouissante. Ils aiment aussi à l'appeler le parfum du Père et du Fils, en particulier du Fils. Voici par exemple ce que dit SAINT ATHANASE (*Ep. ad. Serap.*, III, n. 3) : « Cette onction est le souffle du Fils ; celui qui a l'Esprit peut dire : *Nous sommes la bonne odeur du Christ.* » La substance du Père et du Fils est l'arôme d'où monte le parfum du Saint-Esprit. « Le parfum des arômes », dit SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE (*In Io.*, l. XI, c. 2), « frappe l'odorat, contenant toujours la vertu de leur nature. Il faut concevoir une chose semblable, non, bien plus grande pour Dieu et son Esprit. L'Esprit est le parfum vivant et puissant de la substance de Dieu, il porte ce qui est divin de Dieu dans les créatures, et rend celles-ci participantes de Dieu. Car si le parfum des arômes laisse sa vertu particulière dans les vêtements et les transforme pour ainsi dire en soi, comment le Saint-Esprit ne nous rendrait-il pas participants de la nature divine ? »

Quand nous désignons expressément la troisième personne dans sa relation avec les autres personnes comme Esprit du Père ou du Fils ou de tous deux, nous n'y ajoutons pas l'épithète « saint » ; nous ne disons pas le Saint-Esprit du Père et du Fils, parce que l'Esprit qui procède des personnes divines est essentiellement saint ; la sainteté est ici évidente. Comme effusion de la suprême spiritualité divine, comme son sommet et sa fleur, la troisième personne est essentiellement sainte, puisqu'au fond la sainteté rejoint la spiritualité absolument pure et parfaite. Quand nous n'exprimons pas le rapport avec les personnes qui « spirent », nous disons toujours l' « Esprit-Saint », pour indiquer, non l'esprit d'une créature qui peut toujours être impur, mais l'esprit de la bonté et de l'amour les plus purs, les plus élevés et les plus inébranlables, esprit qui ne peut être que l'Esprit de Dieu.

Il existe encore un autre motif, proche il est vrai du précédent, pour lequel la sainteté s'applique tout spécialement à la troisième personne divine comme son caractère particulier. Comme nous l'avons déjà vu plus d'une fois, la troisième personne, souffle commun d'amour et de vie des deux autres personnes, est le gage de leur amour en même temps que le lien et le sceau de leur unité physique et morale absolue[1]. Qu'est-ce qui permet au gage d'amour, comme au lien et au sceau de l'unité, de remplir sa fonction essentielle ? N'est-ce pas pour le gage le prix du don, pour le lien la solidité, pour le sceau la pureté inaltérable ? Si l'amour et l'unité sont divins, ne faut-il pas mettre en relief le prix infini du gage, l'inviolabilité du lien, la pureté inaltérable du sceau ?

Ces belles propriétés sont exprimées de la façon la plus simple et la plus grandiose par le seul mot de sainteté. La sainteté signifie pour nous le bien le plus élevé, le plus vénérable et donc le plus précieux ; nous appelons saints les devoirs les plus hauts et les plus inviolables, sainte la fidélité infrangible qui les accomplit ; saint signifie pour nous ce qui est pur, sans tache, ce qui ne peut être troublé ni faussé par un égoïsme plus ou moins raffiné, sans parler de désirs charnels.

Quand nous appelons donc l'Esprit du Père et du Fils l'Esprit-Saint, il nous apparaît comme un diamant infiniment

1. * Cf. p. 102.

précieux, cristallisé de leur souffle d'amour et de vie, d'une solidité inébranlable et de la plus haute pureté, dans lequel le Père et le Fils engagent ineffablement leur amour, affermissent, scellent et couronnent leur unité. Bref, nous insistons sur la sainteté pour le Saint-Esprit, comme pour le Fils sur *l'égalité* qui fait de lui le Fils véritable et parfait du Père, comme enfin pour le Père sur *l'unité* en vertu de laquelle il est le premier principe des deux autres personnes et le centre unique d'où elles procèdent harmonieusement comme deux rayons.

Les Pères semblent parfois déduire l'attribut de la sainteté du fait que le Saint-Esprit communique la sainteté à la créature. « La force de la sanctification, » dit saint Cyrille d'Alexandrie, « qui procède naturellement du Père et qui sanctifie et parfait les créatures, nous l'appelons l'Esprit-Saint[1]. » Le pouvoir de sanctifier ne revient au Saint-Esprit que parce qu'il est la sainteté même et que la sainteté qu'il comunique n'est qu'une reproduction de sa sainteté propre. C'est pourquoi saint Cyrille disait peu auparavant : « L'Esprit est appelé saint, parce qu'il est essentiellement saint. Car il est l'activité naturelle, vivante et subsistante de Dieu, qui parfait les créatures en les sanctifiant par sa propre communication[2]. »

Nous reviendrons plus tard sur cette relation du Saint-Esprit avec la sanctification de la créature, comme nous devons encore expliquer ses rapports hypostatiques avec la créature qui reçoit la grâce et les noms qui correspondent à ces rapports[3].

Si, de ce point de vue, nous avons réussi comme nous l'espérons à justifier dans toute la force de leur signification les noms que l'Église applique aux personnes divines, nous avons en cela la meilleure preuve de l'exactitude de notre point de vue. « La spéculation de l'Église ,» comme le remarque très justement Dieringer, « doit partir de la conviction que *le langage ecclésiastique* (qui est celui de la Révélation même) est *analogiquement le plus juste* dans cette matière et que ce qu'il atteste est objectivement bien plus parfait que ces paroles

1. *Thesaur.*, assert. 34, p. 352.
2. *Loc. cit.*, p. 251.
3. * Cf. p. 176 ss.

ne peuvent l'exprimer[1]. » Inversement notre exposé est une preuve de la richesse et de la profondeur de pensée contenue dans ces expressions. Bien que ce ne soient que des expressions analogiques, leur analogie est cependant si riche, si logique, si vivante, que sa compréhension nous donne la représentation la plus claire et la plus concrète du grand mystère, et que le choix de ces noms nous fait admirer la sagesse infinie des personnes qui ont voulu se révéler à nous par leur moyen.

§ 19

L'UNITÉ DANS LA TRINITÉ

LA DISTINCTION DES PERSONNES EST ESSENTIELLEMENT RELATIVE ET SUPPOSE L'UNITÉ DE NATURE.

Jusqu'ici, supposant l'unité et la simplicité de l'essence divine, nous nous sommes efforcé, à partir de la proposition de la foi selon laquelle il y a en Dieu des productions intérieures, de développer la trinité des personnes dans ses éléments les plus importants, procédant logiquement et graduellement, de la conception la plus simple et la plus indéterminée à la plus concrète. Nous croyons avoir montré comment la doctrine mystérieuse de la Trinité divine dans les personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, s'établit, se développe et s'explique scientifiquement du point de vue de la foi, et, si l'on veut, comment elle se construit.

Il nous reste à montrer qu'il règne également la plus grande unité dans la Trinité ; bien qu'elle soit une multiplicité au sens le plus réel du mot, elle est cependant pénétrée et régie en tous sens par la plus haute unité. En développant la Trinité nous avons déjà trouvé les chaînons qui réalisent cette unité ; il nous suffira d'y reporter notre regard.

L'unité y règne partout. La *nature, la substance divine est une* dans les trois personnes ; celles-ci à leur tour sont *un, una summa res* avec l'essence dont elles ne se distinguent pas réellement, et, dans cette essence, elles sont aussi *un* entre

1. *Lehrbuch der kath. Dogmatik*, 4e éd., p. 192.

elles. Le passage de l'essence d'une personne à une autre n'entraîne pas de séparation ou de division ; au contraire, la nature ne peut passer d'une personne à une autre que parce que la seconde entre en rapport avec la première et lui est unie dans l'unité d'essence.

Un est le *premier principe*, le possesseur originel de la nature divine ; la diversité des personnes procède de ce principe unique. La diversité jaillit de l'unité et est à son tour réunie dans celle-ci. Les autres personnes ne sont différentes de la première que parce qu'elles ont en elle leur origine et sont en rapport avec elle en vertu de cette origine.

Cette origine est *intérieure, elle provient du plus intime* de la personne qui produit et *demeure dans son sein.* Dans sa génération le Fils ne sort pas du sein du Père ; il y demeure ; il se distingue du Père sans se séparer de lui. Le Saint-Esprit ne s'éloigne pas dans son origine du cœur du Père et du Fils ; il lui reste inséparablement uni, comme la flamme au brasier dont elle jaillit, la fleur à la plante sur laquelle elle s'épanouit. L'ordre des origines en Dieu n'indique pas simplement un premier principe unique, il ne permet aucune séparation. Il ne produit qu'une distinction purement personnelle.

Cette distinction elle-même n'est que relative, c'est-à-dire qu'elle ne consiste que dans le rapport des personnes l'une à l'autre, surtout de la seconde et de la troisième à la première. Ce *rapport* sépare la personne d'une autre personne qui s'oppose à elle, à laquelle elle se rapporte ; mais en même temps *il les unit toutes deux dans la réalité et dans notre pensée ;* car le relatif ne peut exister ni être conçu sans ce à quoi il se rapporte. Le Père ne peut être Dieu et posséder la nature divine sans le Fils, le Père et le Fils ne le peuvent sans le Saint-Esprit. Chacun possède la nature en lui-même et pour lui-même, mais uniquement pour autant qu'il la tient en même temps d'un autre ou la possède pour un autre, d'un autre dont il la reçoit, pour un autre à qui il la donne. La distinction dans la possession n'exclut donc pas sa communauté ; au contraire, elle l'inclut essentiellement.

Cette union et cette communauté entre les personnes apparaît encore davantage quand nous considérons que ce ne sont pas seulement deux personnes qui sont en rapport et unies immédiatement, mais que chaque personne est à sa

manière le centre et le foyer auquel se rapportent les deux autres et dans lequel elles s'unissent. Le Père unit les deux autres personnes avec lui-même et en lui-même, comme leur source et leur origine commune ; car il est le principe commun de toutes deux ; il est seul principe du Fils, avec le Fils il est principe du Saint-Esprit, non seulement de façon médiate, non seulement par le Fils, mais encore immédiatement. Inversement le Saint-Esprit unit en lui-même et avec lui-même le Père et le Fils, non comme leur principe, mais comme leur produit commun et immédiat, et, si nous le considérons avec plus d'attention, comme le produit de l'amour mutuel dans lequel ils réalisent leur unité et se montrent un seul esprit. Il est la couronne, le sceau de l'unité dans la Trinité, comme le Père en est la source et l'origine. Le Fils n'est ni le principe ni le produit des deux autres personnes ; il est produit du Père et principe du Saint-Esprit. Comme tel il occupe une position centrale, il unit les deux autres personnes en une chaîne d'or. Sa procession du Père est la condition essentielle, pour ainsi dire l'intermédiaire de la procession du Saint-Esprit, de sorte que la relation du Saint-Esprit au Père ne peut être conçue sans elle. De même que la distinction entre le Saint-Esprit et le Père, l'union du Saint-Esprit et du Père n'est concevable que dans le Fils et par le Fils.

Nous ne trouvons donc nulle part une rupture de continuité, une séparation, ni même une distinction qui ne porte en soi le principe de l'union et de l'unité. Tout est unité, union et harmonie au sens le plus élevé et le plus noble du mot. La Trinité ne supprime pas l'unité et la simplicité divine ; celle-ci se révèle avec sa puissance et sa grandeur dans *l'unité des trois personnes*, dans la concorde et l'harmonie absolues qu'elle fait régner dans la Trinité divine. Cette unité apparaît extraordinairement riche et vivante, aussi riche de mouvement que de repos, de communicabilité que de suffisance en elle-même, de multiplicité que de simplicité, de communauté que d'indépendance.

Voilà la grande merveille, le mystère surnaturel que la foi propose à notre considération, le mystère dont notre raison ne peut s'approcher sans la foi ; la foi même ne lui permet pas de le contempler en lui-même, encore moins d'en pénétrer les profondeurs. La raison peut cependant le considérer dans le miroir de la foi, le reconnaître et le confesser comme un océan de lumière, comme le système infiniment riche des vérités les plus lumineuses et les plus élevées. Ce mystère doit attirer notre raison précisément parce qu'il la dépasse tellement et que le moindre regard qu'elle jette dans son sein la remplit d'un ravissement inexprimable.

C. UNION DE LA LUMIÈRE ET DE L'OBSCURITÉ DANS LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE.

§ 20

L'ÉTUDE DU MYSTÈRE NE SUPPRIME PAS LE CARACTÈRE MYSTÉRIEUX DE CELUI-CI, MAIS PERMET DE RÉSOUDRE DES CONTRADICTIONS APPARENTES

Ne devons-nous pas craindre d'avoir supprimé outre mesure, à l'encontre de notre propre théorie, l'obscurité du mystère, par la construction ou plutôt par la reconstruction scientifique à laquelle nous nous sommes livré, au moyen de laquelle nous avons voulu donner du mystère une notion profonde, claire et universelle ?

Non. Nous n'avons pas prétendu prouver l'existence de son contenu par la simple raison ; nous nous sommes laissé conduire ici par la Révélation divine, empruntant à la foi la réalité d'une idée, l'idée des productions divines internes dont le dogme porte en lui la racine, et mettant cette réalité à la base de nos déductions ultérieures ; ce n'est que sur cette base que nous avons construit et que s'appuie en dernière instance toute notre conviction quant à l'existence des différents éléments du mystère.

L'obscurité, l'incompréhensibilité du *contenu* lui-même subsiste comme auparavant. Nous ne voyons son aspect véritable que dans une faible lueur ; l'obscurité prévaut sur la lumière.

Les notions par lesquelles nous saisissons et nous représentons le contenu du mystère sont analogiques, empruntées aux choses finies et même matérielles, incapables de représenter la richesse de leur objet dans son absolue simplicité

du seul fait qu'elles sont nombreuses. Les notions de production, de produit de la connaissance et de l'amour, d'hypostase et de personne, de génération et de spiration, sont toutes empruntées aux choses créées ; bien que nous puissions déterminer les restrictions sous lesquelles elles s'appliquent à Dieu, ce ne sont là que des déterminations négatives ; nous les établissons d'après la Révélation et notre notion naturelle de Dieu ; elles ne représentent pas leur objet clairement, tel qu'il est dans sa réalité vivante [1].

Néanmoins ces notions analogiques, connues dans leur valeur d'analogie, suffisent à faire comprendre qu'elles se conditionnent, se postulent et se déterminent l'une l'autre, que la vérité objective de l'une d'elles entraîne la vérité nécessairement objective des autres. Nous comprenons à tel point l'enchaînement nécessaire de ces notions que nous y trouverions une contradiction intérieure *évidente* si l'une d'elles ne devait pas s'appliquer en même temps que les autres à l'objet. Ce serait par exemple une contradiction évidente d'admettre en Dieu des productions sans admettre que ces productions sont personnelles, que leurs produits sont des personnes réelles ; de même ce serait une contradiction interne de ne pas mettre sur le même pied quant au temps et à la perfection celui qui est produit et celui qui produit, ou de mettre des distinctions d'essence entre les personnes.

D'autre part les notions analogiques déterminées avec précision nous permettent de rejeter comme *non évidentes* toutes les contradictions qui paraissent s'opposer à une conception rationnelle du dogme. Voici les trois principales de ces contradictions apparentes : 1° la distinction réelle des personnes malgré leur unité avec l'essence et, par l'essence, entre elles ; 2° leur coéternité, malgré leur dépendance l'une de l'autre dans leur origine ; 3° leur égalité en dignité et en perfection, bien que les unes dépendent des autres comme de leur principe [2]. Ces contradictions peuvent se soutenir si les

1. * Cf. p. 46.
2. KUHN (*Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, p. 502 ss.) cite ces trois points comme restant pour nous incompréhensibles, c'est-à-dire *impénétrables*, de telle façon cependant qu'il est possible de montrer l'absence de contradiction évidente, d'absurdité réelle. Ils peuvent peut-être se réduire à deux points, au rapport de la personne à l'essence et à son activité productrice, puisque la simultanéité, ou plutôt la coéternité du terme

notions qu'elles opposent en sont pas sévèrement déterminées dans leur application analogique.

Nous ne pouvons pas admettre une distinction réelle entre l'essence et la personne en Dieu, mais bien une distinction *virtuelle*, en vertu de laquelle l'unique *summa res* que nous appelons Dieu se fait valoir en même temps comme personne et comme essence et d'une manière différente sous chaque rapport, apparaissant relative comme personne, non relative comme essence et par conséquent se distinguant réellement comme personne du terme de sa relation [1].

et de la personne qui le produit, s'explique encore par des exemples créés. La lumière et son reflet sont simultanés ; le reflet existe toujours en dépendance de la lumière. Si la lumière existait depuis l'éternité, son reflet serait éternel et dépendrait éternellement d'elle. Or en Dieu le Fils est le reflet de la lumière spirituelle éternelle du Père.

1. *Distinction virtuelle* est le vrai nom qui s'applique aux distinctions que nous faisons en Dieu dans le même sujet. Le fait qu'il existe entre les personnes, entre les différents sujets comme tels, une distinction réelle, ne compromet pas formellement la simplicité divine. La simplicité n'exclut formellement que les distnictions réelles qui existent *dans le même sujet ;* car seules des choses distinctes se composent ensemble dans le même sujet. La distinction que nous faisons entre l'essence et la personne, pour distinguer les personnes malgré l'unité de leur essence, ne peut pas être réelle comme si la personne et l'essence étaient deux réalités différentes qui se complétaient. D'autre part elle ne peut pas être purement subjective, une pure *distinctio rationis*, parce qu'elle conditionne la distinction réelle des personnes entre elles. Elle doit donc avoir de quelque façon un fondement objectif (*distinctio rationis cum fundamento in re*, comme dit l'École).

Le fondement objectif peut uniquement consister en ceci : dans le même objet ne se présentent pas deux réalités différentes (personne et essence) ; la même réalité (la *summa res simplex omnino*, que nous appelons Dieu) se présente, dans l'infinie richesse de sa simplicité, équivalente aux diverses réalités que nous nous représentons dans nos concepts ; par conséquent, malgré sa simplicité ou plutôt à cause d'elle, nous devons la concevoir sous diverses *valeurs* (*rationes* comme dit saint Thomas) ; d'après ces diverses valeurs, perceptibles dans l'objet et qui se dégagent quand on le considère d'une manière plus précise et plus universelle (de là la *distinctio* κατ' ἐπίνοιαν des Pères grecs), cet objet se fait valoir objectivement de différentes façons, de sorte que je peux dire sous un rapport ce que je dois nier sous l'autre. Ainsi la raison et la volonté sont deux valeurs différentes dans la nature divine simple ; la première, et elle seule, se fait valoir dans la connaissance divine, la seconde, et elle seule, dans le vouloir divin. Bien que toutes deux soient une réalité absolument simple, je ne peux cependant pas dire que cette unique réalité se fait valoir d'après la première valeur comme ce qu'elle n'est que pour autant qu'elle contient la seconde.

De façon semblable, dans la *summa res* que nous appelons Dieu, personne et nature sont différentes valeurs, qu'elle contient sans partage, mais chacune dans toute son importance. En Dieu il y a vraiment personne et essence, le sujet qui possède et la nature possédée. Bien que la *summa res*, dans la plus grande simplicité, sans aucune composition, soit en même temps sujet qui possède et objet de la possession, il n'y a cependant aucune contradiction à ce qu'elle apparaisse autrement comme possédant et comme objet de la possession. Sous le premier rapport elle peut communiquer l'essence

Les personnes produites ne peuvent pas être éternelles comme celle qui produit si elles viennent à l'existence par un acte transitoire, non par un acte consistant dans la production éternelle d'une personne par l'autre ; or c'est ainsi que nous pouvons et devons nous représenter la production divine. C'est pourquoi le langage ecclésiastique appelle la personne qui produit non *causa*, mais *principium;* la première expression indique davantage un acte procédant d'une essence achevée, la seconde une puissance fondamentale revenant d'une manière générale à un être.

Les personnes produites ne pourraient pas non plus être égales en dignité et en perfection à celle qui produit si, en vertu de la production, elles en dépendaient simplement, si la première personne pouvait exister sans elles, mais si elles ne pouvaient exister sans la première. Elles peuvent être égales à la première personne si celle-ci est essentiellement ordonnée à la production et ne possède sa propre subsistance que dans sa productivité, si l'essence commune est d'après sa nature autant dans une personne que dans l'autre et demande à être dans chacune en rapport avec les autres.

Ainsi nous comprenons l'enchaînement nécessaire des diverses notions qui s'appliquent à la Trinité et voyons en même temps qu'il ne s'y trouve aucune contradiction évidente.

Mais comprendre l'enchaînement des diverses notions n'est pas comprendre l'unité absolue de l'objet en lui-même, que les notions ne représentent qu'en des rayons brisés. On ne comprendra même l'absence de contradictions dans les notions que jusqu'à un certain point. Cette compréhension est négative; elle a pour objet la non-évidence des contradictions alléguées ; ce n'est pas une compréhension positive, qui permettrait d'affirmer l'absence de contradictions sans l'assu-

et multiplier de cette façon la possession; sous le second, elle ne peut être que communiquée, non multipliée.

Comme nous ne pouvons nous représenter les différentes valeurs de la *summa res* que par les notions diverses des perfections auxquelles elles correspondent dans les créatures, nous devons unir réellement les différents concepts en un seul dans notre esprit pour nous représenter la richesse de l'objet. Mais nous ne pouvons pas reporter sur l'objet lui-même cette composition. Ce n'est qu'une seule réalité simple qui nous manifeste sa richesse en différents rayons, mais qui projette tous ces rayons à partir du point simple qu'elle est elle-même, et qui concentre au même point le regard de celui qui la contemple de quelque côté que ce soit.

rance que nous en donne la foi. Elle repose plus sur une limitation négative des notions que sur une pénétration positive et exhaustive de son objet.

Les notions déterminées analogiquement qui nous permettent de résoudre les contradictions restent en elles-mêmes très obscures ; elles ne nous permettent pas de contempler à proprement parler leur objet, loin de nous le faire pénétrer. Pour en rester aux difficultés principales, nous ne comprenons que très imparfaitement qu'une personne qui produit n'est une personne déterminée qu'en tant que produisant, que sa production consiste, non dans un acte passager, mais dans la relation éternelle d'une personne à une autre, de quelle manière une distinction purement virtuelle entre personne et nature entraîne une distinction réelle entre les personnes dans l'unité de nature ; nous n'avons aucun exemple dans les créatures d'une relation de personne à nature et à sa propre activité productive telle qu'elle existe en Dieu.

Il suffit du fait qu'en Dieu tout est autre que dans les créatures, surtout pour faire comprendre qu'à une contradiction apparente dans nos concepts déficients ne doit pas nécessairement correspondre une contradiction réelle [1]. En d'autres mots, plus nous concevons le mystère comme impossible à représenter même par la représentation analogique la plus parfaite, plus nous le respectons comme mystère, moins nous serons tentés de croire inconciliables ses différents éléments et de faire de sa grandeur ineffable un sombre labyrinthe de contradictions, de sa lumière éblouissante un désert de ténèbres.

Qui scrutator est maiestatis opprimetur a gloria, dit l'Écriture [2]. Cela est vrai dans un double sens pour ce mystère qui contient toute la grandeur de la majesté divine. Celui qui veut le scruter par la seule raison, sans s'appuyer sur la condescendance que Dieu nous a montrée dans sa Révélation, celui qui essaie d'en fixer le contenu à la mesure de ses notions naturelles, sera tellement aveuglé par la gloire du mystère qu'il n'en verra rien; au lieu de la véritable majesté, il adore une

1. Cf. KUHN, *Die Christl. Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, surtout § 35 : *Die Denkbarheit der göttlichen Trinität* (La conceptibilité de la Trinité divine), ce qui a été écrit de meilleur et de plus profond sur le sujet ces derniers temps.

2. *Prov.*, XXV, 27 (* selon la Vulgate).

idole qu'il a forgée lui-même. Celui qui s'en approche par la foi, dans l'humble conscience que sa raison ne lui permet ni d'atteindre ni de mesurer le mystère du Dieu unique dans sa Trinité, est également aveuglé, mais la lumière de la majesté pénètre au moins dans une certaine mesure son œil, et son cœur en est ravi d'une joie céleste. Le Psalmiste nous invite à nous approcher de cette manière de Dieu quand il dit : *Approchez-vous de lui et soyez éclairés, et votre face ne sera pas confondue*[1].

Nous apprendrons à connaître d'une manière plus précise l'utilité que présente pour l'esprit et le cœur une connaissance même imparfaite de ce mystère en étudiant sa signification subjective et objective dans l'organisme de la Révélation chrétienne. Nous voulons soumettre à un examen particulier cette signification spéciale du mystère de la Trinité et de sa connaissance. En général on en parle peu ou pas ; quand on vient à en parler, on s'élève rarement à une compréhension précise du problème. Celui-ci est en fait difficile ; nous devons demander au lecteur d'être indulgent si nous ne le conduisons pas au but d'une manière facile et rapide, par une voie bien frayée[2].

1. *Ps. XXXIII*, 6.

2. * Les pages qui suivent sont en effet parmi les plus originales dans la pensée de l'auteur. Jusqu'ici il s'est efforcé d'analyser rationnellement le mystère en partant des données de la Révélation. Cet exposé abstrait, s'il n'est pas purement scolastique, et cherche à coordonner les données des différentes traditions — Pères grecs, saint Augustin, saint Thomas, les Victorins, saint Bonaventure — reste cependant dans la ligne scolastique. Après avoir ainsi exposé le mystère en lui-même, Scheeben reprend son thème favori, la grande idée synthétique de son livre : la signification du mystère et surtout de sa révélation à l'esprit créé, en d'autres mots, l'essence de la vie surnaturelle. Si les pages précédentes ont pu fatiguer par leur aspect abstrait, celles qui suivent intéresseront par leur nouveauté et leur originalité. Cf. F. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*, Paris, 1946 ; L. LABAUCHE, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, 1950.

D. LA SIGNIFICATION DU MYSTÈRE DE LA TRINITÉ[1]

§ 21

LA TRINITÉ N'A PAS DE SIGNIFICATION PHILOSOPHIQUE PROPREMENT DITE

On parle beaucoup actuellement de la signification philosophique de ce dogme[2]. On croit que s'il n'avait pas de signification philosophique, la science n'aurait pas à s'occuper de lui ; ce serait un dogme transcendant, simplement objet d'une foi dénuée de caractère scientifique. Croyant faire honneur au dogme en lui accordant une signification philosophique, on cherche en fait à découvrir celle-ci, on va jusqu'à attribuer au dogme la signification philosophique la plus essentielle, on affirme qu'il ne peut y avoir de philosophie réelle et saine qui ne soit basée sur lui et qui ne s'y réduise.

Quelque séduisantes que paraissent ces affirmations, elles n'en cachent pas moins une grande confusion.

La Trinité possède-t-elle une signification philosophique? Je réponds oui ou non selon la manière dont on conçoit cette question.

La philosophie peut être prise dans un sens restreint ou dans un sens large. En général, elle désigne l'amour de la sagesse et la sagesse elle-même, donc aussi la connaissance, la science divine et surnaturelle que la foi nous communique. Au sens plus restreint, c'est la sagesse humaine, la connaissance et la science purement rationnelles.

Si la question est comprise dans ce dernier sens, comme elle doit l'être généralement, la réponse sera négative ; elle ne

1. * L'auteur subdivise cette partie en I. SIGNIFICATION PHILOSOPHIQUE (= § 21) et II. SIGNIFICATION THÉOLOGIQUE DU MYSTÈRE DE LA TRINITÉ (= § 22-26). Le II est à son tour subdivisé en a) *Signification du dogme trinitaire en lui-même et de sa révélation dans la foi* (= § 22) et b) *Signification de la Trinité dans sa manifestation et son extension réelle*, c'est-à-dire les missions des personnes divines (= § 23-26).

2. * Sur les tentatives des philosophes et théologiens rationalistes du XIXe siècle, cf. p. XXVI, n. 1.

peut être affirmative que sous un certain rapport et avec des restrictions.

On ne peut attribuer sans plus une signification philosophique qu'aux vérités qui sont elles-mêmes philosophiques, c'est-à-dire connaissables par l'organe de la philosophie, ou du moins absolument nécessaires pour expliquer et fonder les objets de la philosophie. La Trinité rentre-t-elle dans cette catégorie de vérités ? Non. Si, comme nous l'avons montré plus haut, elle constitue une vérité mystérieuse et surnaturelle, elle ne peut pas être une vérité rationnelle, pas plus qu'elle ne peut apparaître comme absolument nécessaire pour expliquer ou baser les vérités rationnelles. Pour la philosophie, la Trinité est réellement transcendante ; elle en dépasse la portée et le domaine. On est loin de lui faire honneur en la rabaissant au cycle de la philosophie.

On craint que, si l'on n'y admet la Trinité, on ne retombe dans le panthéisme, ou que du moins on ne puisse vaincre entièrement le panthéisme, l'une des tâches fondamentales de la philosophie. Pourquoi cette crainte ? Ne suffit-il pas, pour réfuter le panthéisme, de prouver l'existence d'un Dieu unique, indépendant, infini et personnel ? Est-il impossible d'avoir une notion de l'unité du vrai Dieu sans posséder celle de la Trinité ?

L'activité de Dieu n'apparaîtra-t-elle pas nécessairement comme un développement de Dieu dans le monde si nous ne pouvons prouver qu'elle est productive à l'intérieur de la divinité ? Pas même. Nous comprenons Dieu comme infiniment actif dans la connaissance et l'amour de lui-même ; nous comprenons qu'il se suffit à sa propre félicité et n'a pas besoin d'agir à l'extérieur. Si cela ne peut écarter toute idée panthéiste, les productions internes ne le pourront pas mieux. Le système de Günther ne nous a-t-il pas montré comment on passait des productions internes de la divinité aux productions externes et comment on cherchait à présenter ces dernières comme le développement et complément nécessaire des premières [1] ? Si ce n'est là du panthéisme explicite, cela n'en conduit pas moins en dernière analyse au panthéisme, comme tout ce qui présente le monde comme le corollaire indispensable de l'infini.

1. * Cf. p. 29.

Refusons-nous pour cela toute valeur philosophique à la doctrine de la Trinité, notamment pour éviter le panthéisme ? Nous nions uniquement que cette doctrine soit *nécessaire* à la philosophie, dans son domaine, pour expliquer l'origine du monde et sa relation à Dieu. Nous concédons qu'elle est très utile à la philosophie sous ce rapport. En effet, mieux nous connaissons la manière dont Dieu subsiste et est personnel, mieux nous pouvons le distinguer du monde dans sa personnalité propre. Si nous savons que Dieu développe à l'intérieur de lui-même une productivité infinie, nous comprenons d'autant plus parfaitement sa liberté dans son activité extérieure. Mais la philosophie ne tire pas cette aide du dogme trinitaire comme d'une vérité appartenant à son fonds propre ; cette vérité reste pour elle transcendante; ce n'est pas la raison, mais uniquement la foi qui peut la montrer à l'esprit du philosophe. La philosophie puise à des sources qui lui sont étrangères quand elle tire avantage du dogme trinitaire ; ceux qui veulent barricader la philosophie comme telle contre la foi sont le moins autorisés à parler d'une signification philosophique de la Trinité [1].

Toujours est-il que la raison et l'homme naturel ne peuvent ni ne doivent connaître cette vérité transcendante pour eux. L'homme naturel ne connaît que sa relation naturelle avec Dieu ; il doit honorer Dieu comme son souverain Créateur et Seigneur, il doit se soumettre à lui, l'adorer et le servir dans le plus profond respect ; la connaissance de l'unité et de l'infinité de Dieu lui suffit pour cela ; il n'a ni le devoir ni le droit d'en savoir davantage.

Si Dieu révèle ce mystère, c'est qu'il a des desseins supérieurs au développement et à l'achèvement de l'homme naturel. Cette révélation sera de toute façon surnaturelle, tout comme le mystère lui-même. Elle est nécessairement liée à une élévation surnaturelle de l'homme, elle possède pour celui-ci *une signification surnaturelle*. Étant elle-même une vérité essentiellement théologique, que seule la foi peut

1. * Allusion aux controverses contemporaines entre les théologiens néo-scolastiques et les savants allemands qui défendaient l'autonomie de la science vis-à-vis de la foi et de l'autorité ecclésiastique. Cf. A. SCHMID, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit*, Munich, 1862.

connaître, sa signification proprement dite est à chercher dans son rapport avec la connaissance théologique supérieure et avec le cycle des vérités supérieures qu'elle inclut ; sa signification n'est pas philosophique, elle est *purement théologique*.

§ 22

PAR LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ DIEU VEUT HONORER LA CRÉATURE ET SE GLORIFIER LUI-MÊME DE MANIÈRE SURNATURELLE

Voyons d'abord la signification que possède la révélation de la Trinité en elle-même, abstraction faite des rapports que l'objet de cette connaissance possède avec des objets connexes. En d'autres mots, pourquoi et dans quel dessein Dieu a-t-il révélé cette vérité transcendante à notre raison, pourquoi l'a-t-il proposée à notre foi ? Nous verrons que ces motifs sont également surnaturels, ce sont des vérités transcendantes, qui dépassent notre raison.

On dit parfois que Dieu a révélé ce mystère incompréhensible pour humilier notre raison par son incompréhensibilité, et pour nous donner l'occasion de lui témoigner dans la foi une obéissance aveugle, inconditionnée, d'autant plus honorable pour lui. C'est vrai, mais cette humiliation ne supprime pas l'élévation, ce renoncement à notre propre jugement n'exclut pas les richesses de la grâce divine ; nous savons au contraire que l'humilité devant Dieu est la voie à la plus haute élévation, que le renoncement volontaire pour Dieu nous apporte le plus beau gain. L'humiliation de notre part, la condescendance de la part de Dieu, notre sacrifice et l'abondance de la grâce divine se correspondent et s'incluent. Plus nous comprenons et avouons que, par nous-mêmes, nous n'avons ni le pouvoir ni le droit de connaître la Trinité divine sans la foi, ni de la comprendre dans la foi, plus il est honorable et glorieux pour nous de pouvoir connaître ce mystère, au moins par la foi. Plus nous devons renoncer à notre jugement dans cette foi, plus nous serons récompensés en pouvant nous approprier le jugement, la science que Dieu seul possédait, qui n'était accessible à aucune créature.

La révélation de la Trinité est *un acte de l'amour le plus tendre, de la condescendance la plus intime, par lequel Dieu veut honorer et béatifier la créature et se glorifier lui-même de manière surnaturelle.*

C'est bien ici que se vérifie la parole du Fils de Dieu : *Je ne vous appellerai plus des serviteurs, je vous appelle des amis parce que je vous communique tout ce que j'ai appris de mon Père*[1]. Il ne convient pas à des serviteurs de pénétrer dans la chambre intime de leur maître ; d'elle-même la créature peut honorer Dieu comme son maître ; il ne lui est pas permis de plonger ses regards dans les mystères de son intimité. Si elle y est admise, elle entre par le fait même dans l'amitié divine, car on ne révèle ses secrets qu'à ses amis[2] ; elle s'élève infiniment au-dessus de sa bassesse et, initiée aux mystères de son Seigneur, elle se sent appelée à tous les privilèges comme à tous les devoirs d'un ami.

Déjà la révélation de ce mystère, preuve extraordinaire de l'amour divin, demande une reconnaissance infinie. Le mystère lui-même davantage encore doit nous enflammer d'un amour surnaturel et filial envers Dieu. La créature naturelle connaît Dieu comme l'Être absolu dont tout autre dépend, le Dieu qui se présentait dans l'Ancien Testament comme celui qui est[3], sans qui rien n'est, qui règne sur nous comme le Seigneur absolu de toutes choses. Dieu mérite déjà notre amour parce qu'il manifeste sa bonté en donnant l'existence à d'autres êtres. Mais la plénitude de la bonté divine n'apparaît que dans la Trinité ; Dieu apparaît ici dans la communication éternelle, nécessaire et absolue de toute son essence ; il n'est pas seulement bon parce qu'il possède des biens infinis ; il est bon et infiniment bon dans la communication la plus complète de ses biens[4]. Dieu ne

1. *Jean*, XV, 15.
2. « Est hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet : quum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis protulisse, quod amico revelat ; unde et Dominus dicit discipulis : *Iam non dicam vos servos..., vos autem dixi amicos... ; quia omnia quae audivi a Patre meo, revelavi vobis* (*Jean*, XV, 15). » SAINT THOMAS, *Sum. contra Gent.*, IV, c. 21.
* Voir appendice II, p. 200, la traduction de ce chapitre.
3. * Cf. *Ex.*, III, 14.
4. C'est d'après ces points de vue que SAINT BONAVENTURE (*Itiner. mentis ad Deum*, c. 5 et 6) définit la position de l'homme naturel et celle de l'homme que l'Esprit de Dieu a élevé par le Christ. Source de l'être créé.

doit-il pas apparaître ici infiniment plus aimable ? Notre amour ne doit-il pas être incomparablement plus vivant et plus tendre quand nous voyons comment le Père communique son essence tout entière au Fils, et comment, du merveilleux amour qui l'unit à ce Fils, une troisième personne jaillit, dans laquelle ils s'étreignent l'un l'autre ?

Il n'est donc pas étonnant que le christianisme, qui apportait au monde la connaissance claire de la Trinité, ait ouvert une source nouvelle et inconnue d'amour divin sur le monde ; que la crainte révérentielle de l'Être suprême et la loi de servitude de l'Ancien Testament aient fait place à l'admiration ravie et enthousiaste de la bonté divine. Il est vrai, le Père envoyait son Fils unique dans le monde par amour pour le monde. Mais cette mission du Fils de Dieu aux hommes, cet amour surnaturel de Dieu envers les créatures agissaient d'une manière si puissante sur les esprits parce qu'ils étaient la manifestation et le prolongement de la production trinitaire et qu'ils faisaient apparaître à l'extérieur la relation éternelle entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous y reviendrons plus tard[1].

L'initiation au mystère de la Trinité opère en premier lieu un amour surnaturel, noble et tendre envers Dieu, un amour d'amitié. En même temps elle nous donne le gage de notre vocation, comme amis de Dieu, à la contemplation immédiate de son essence telle qu'elle est en elle-même, à la contemplation de Dieu face à face. N'est-il pas vrai que par la foi à la Trinité nous connaissons Dieu, non plus comme il apparaît extérieurement, mais comme il est en lui-même, comme il subsiste en lui-même ? Une fois le voile qui cache l'intimité de Dieu levé, une fois rapprochée de Dieu sur les ailes de la foi au point d'entendre les noms et les relations mystérieuses des personnes divines, la créature sent en elle la nostalgie, et avec la nostalgie la confiance que le voile déjà soulevé tombera un jour entièrement, que les personnes qui

Dieu doit avoir l'être pur ; la Révélation le montre comme l'être surabondant dans la communication de son infinité. A un certain moment, ALEXANDRE DE HALÈS croit même que la Trinité divine est l'objet spécifique de l'amour surnaturel envers Dieu, à la différence de l'amour naturel, cela parce qu'elle est aussi l'objet spécifique de la connaissance surnaturelle par la foi. Exprimé avec plus de précision, cela revient à ce que nous avons dit dans *Natur und Gnade* sur l'objet formel et spécifique de la charité surnaturelle.

1. * P. 161.

se montrent déjà dans le lointain se manifesteront un jour face à face.

La béatitude surnaturelle dont la créature jouit dans la contemplation de Dieu est donc introduite et anticipée par la révélation de la Trinité. La foi à la Trinité est l'avant-goût de la contemplation bienheureuse de Dieu ; elle construit à notre âme un pont vers le ciel, elle la transporte dans le sein de Dieu pendant qu'elle est encore sur terre ; elle l'introduit dans la joie de son Seigneur. Si la plus douce béatitude de Dieu lui-même consiste dans la communauté et dans les relations des personnes, la foi à la Trinité nous permet déjà de goûter quelque chose de la douceur et de l'amabilité intimes de Dieu.

La révélation de la Trinité n'est donc pas seulement une distinction extrêmement honorable et toute surnaturelle pour la créature ; elle introduit celle-ci dans l'union surnaturelle avec Dieu, ici-bas par un amour, là-haut par une jouissance, tels que la nature n'en connaît pas.

Il va de soi que cette révélation n'est pas moins *glorieuse pour Dieu lui-même.* Dans toutes ses œuvres extérieures, l'avantage de la créature et son propre honneur vont de pair. L'avantage de la créature est d'autant plus grand que Dieu se communique davantage à elle. Et plus Dieu se communique, plus il se manifeste et se glorifie. Plus il élève la créature, plus il s'élève lui-même, non par un accroissement, mais par un déploiement de sa grandeur.

Dieu est déjà glorifié parce qu'il fait apparaître sa puissance, sa sagesse et sa bonté dans la nature créée, dans le monde visible et invisible avec ses innombrables divisions, ramifications et genres d'êtres de toute espèce. Combien ne se glorifiera-t-il pas en révélant l'infinie fécondité de son sein, la plénitude surabondante de son cœur, en faisant connaître le témoignage que le Père reçoit du Fils identique à lui-même et celui que le Père et le Fils reçoivent du Saint-Esprit identique à tous deux ! Les créatures témoignent de la gloire divine : *les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament annonce les œuvres de ses mains*[1]. Mais le témoignage des créatures n'est qu'un écho terne et faible du témoignage que

1. * *Ps. XVIII*, 2.

le Père reçoit de son propre Verbe ; leurs formes lumineuses ne sont qu'une ombre devant le soleil qui, lumière de lumière, constitue le miroir sans tache de son Père et l'image de son essence. L'hymne d'amour des créatures est à peine perceptible à côté du soupir ineffable que le Père et le Fils expriment dans le Saint-Esprit ; les flots de vie et de bonheur qui remplissent le cœur et les artères des créatures ne sont que de minces filets d'eau à côté du fleuve inépuisable qui, du Père et du Fils, se déverse dans le Saint-Esprit.

Dieu se glorifie tout autrement à nos yeux en révélant la trinité des personnes et en nous proposant les personnes divines comme les témoins de leur propre gloire. La glorification par les créatures est naturelle et finie, celle-ci est surnaturelle et infinie. Les deux espèces de glorification sont essentiellement distinctes. Nous devons prendre clairement conscience de cette distinction et ne jamais la perdre de vue. Seule la distinction et l'opposition entre le naturel, le fini, et le surnaturel, l'infini, nous permettront de comprendre la grandeur de ce dernier.

La révélation et la connaissance de la trinité des personnes a pour nous une signification extraordinairement élevée, bien que ce soit une vérité surnaturelle et incompréhensible, transcendante pour la nature et pour la raison, ou plutôt à cause de cela même. C'est parce que cette vérité dépasse tellement la nature et la raison que Dieu, en nous la révélant, nous élève au-dessus de notre nature et de notre raison, et nous fait monter par sa grâce jusqu'au sommet de ses mystères. Le mystère transcende la science et la philosophie humaines et naturelles ; à cause de cela même il constitue l'odjet d'une science et d'une philosophie supra-humaines, de la théologie, dans laquelle ce n'est pas l'homme qui cherche la vérité, mais Dieu qui communique sa propre science. Dans son unité la nature divine constitue l'objet suprême, la pierre angulaire de la philosophie ; la trinité des personnes constitue l'objet le plus élevé et le plus caractéristique, le centre et le noyau de la théologie.

§ 23

LA MANIFESTATION RÉELLE DE LA TRINITÉ NE S'ACCOMPLIT PAS FORMELLEMENT PAR UNE ACTIVITÉ PROPRE À CHACUNE DES PERSONNES. LES APPROPRIATIONS[1]

LES PERSONNES DIVINES NE PEUVENT PAS SE MANIFESTER FORMELLEMENT COMME TELLES À L'EXTÉRIEUR PAR LEUR ACTIVITÉ. L'ÉCRITURE ET L'ÉGLISE ATTRIBUENT UNE ACTIVITÉ PARTICULIÈRE À CHACUNE DES PERSONNES POUR NOUS PROPOSER LA TRINITÉ D'UNE MANIÈRE PLUS CONCRÈTE ET POUR MIEUX CARACTÉRISER LES ACTIVITÉS DIVINES.

Il nous faut considérer encore sous un autre aspect la signification de la trinité et de l'unité des personnes en Dieu. Jusqu'ici nous avons considéré la Trinité en elle-même. Elle est en rapports avec d'autres vérités, avec d'autres dogmes et, sous cet aspect, sa signification est encore plus grandiose et plus vaste. Elle forme le point de départ et d'arrivée de tout un ordre de vérités qui ne peuvent être comprises et exposées qu'en rapport avec elle ; elle forme la base de tout un système scientifique qui s'édifie sur elle et dans lequel elle se manifeste comme dans son image réelle. Elle apparaît une seconde fois à notre connaissance, nous donne, non seulement la connaissance d'elle-même, mais aussi la connaissance *de ses manifestations réelles*, lesquelles, à leur tour, contribuent à nous donner une connaissance plus parfaite et plus concrète d'elle-même. Nous verrons que la Trinité s'affirme ici également comme une vérité surnaturelle, un vrai mystère dont la signification consiste précisément en ce qu'il est la source et le centre des mystères dans lesquels il se manifeste.

Pour bien reconnaître ceci, il nous faut examiner de quelle manière la Trinité comme telle peut apparaître à l'extérieur et entrer en contact avec les choses extérieures à elle-même.

Il est clair avant tout, comme nous l'avons déjà souligné

1.* Cf. *Dogmatique*, l. II, § 124 : *Comment on peut, sans préjudice de l'unité, et en se basant sur la distinction des personnes, approprier aux personnes particulières les noms, les attributs et les opérations communes*. Cf. également A. Chollet, *Appropriation aux personnes de la Sainte Trinité*, dans *Dict. de théol. cath.*, I, 1903, col. 1708-1717.

plus haut, que la trinité des personnes ou que les personnes divines comme telles dans leurs relations et leurs distinctions personnelles ne peuvent pas apparaître *formellement* à l'extérieur *par leur activité*. Cela ne pourrait avoir lieu que si chaque personne manifestait à l'extérieur une activité qui lui soit exclusivement particulière, une activité par laquelle chacune d'elles entrerait dans une relation particulière avec l'effet causé par elle ou avec le sujet de cet effet, et, par conséquent, se manifestait seule, à la distinction des autres personnes, dans cet effet [1]. L'Église enseigne le contraire et la simple considération du dogme nous fait apercevoir le fondement de cette doctrine.

Les personnes divines ne se distinguent que par leurs relations mutuelles et n'exercent ces relations qu'entre elles, pour autant qu'il s'y joint une activité. Le Père ne peut exercer pour lui-même sa paternité que vis-à-vis du Fils, en engendrant celui-ci ; par opposition au Saint-Esprit le Père et le Fils ne peuvent exercer leur activité qu'en le spirant. Cette activité « spiratrice » ne peut pas être attribuée au Fils distinctement du Père, mais uniquement dans l'unité avec lui ; a fortiori toute autre activité doit être attribuée aux trois personnes divines, non dans leurs distinctions, mais dans leur unité. De même que selon la doctrine de l'Église le Père et le Fils sont l'unique principe du Saint-Esprit, de même les trois personnes divines sont l'unique principe de toutes les œuvres extérieures. En vertu de cette unité dans l'activité, basée sur l'unité d'essence, l'une des personnes ne peut prendre part plus que l'autre à une œuvre extérieure ; toutes opèrent de concert par une seule sagesse, une seule volonté, une seule puissance.

1. Les philosophes qui voudraient assigner une place à la Trinité dans leur système philosophique aiment à considérer les personnes comme *trois puissances divines* qui portent le monde créé. Ils croient concevoir le dogme d'une manière idéale, par opposition à la représentation uniquement conceptuelle que s'en font les simples fidèles. Cela est vrai, si l'on veut étayer la réalité d'idéals que l'on forge soi-même, non si l'on veut adapter les idéals à la réalité. Ces philosophes n'ont aucune idée de la vraie conception idéale ; ils s'y barrent eux-mêmes la route en déformant le dogme. Les personnes sont, si l'on veut, les représentants des puissances divines pour autant qu'il peut y avoir des puissances, et des puissances diverses, dans l'actualité et la simplicité suprêmes de Dieu ; ce ne sont pas formellement les puissances elles-mêmes, sinon il ne pourrait y avoir de distinction réelle entre les personnes comme telles, puisque cette distinction est impossible entre les puissances comme telles. — * Cf. p. 35, n. 1.

Cela vaut pour les œuvres naturelles de Dieu à l'extérieur, mais aussi pour les œuvres surnaturelles, par exemple la grâce et l'Incarnation. Tous les théologiens sont d'accord pour dire que l'Incarnation a eu lieu *dans* le Fils, *par* l'activité commune des trois personnes [1]. Ils enseignent de même que toute la Trinité est la cause de la grâce en nous, bien que sa communication soit généralement attribuée au Saint-Esprit.

Comment se fait-il alors que dans l'Écriture et dans le langage de l'Église une activité spéciale est constamment attribuée aux diverses personnes, au Père la création, au Fils la rédemption, au Saint-Esprit la sanctification ?

Remarquons d'abord que la rédemption au sens propre, par rachat et mérite, est exclusivement propre au Fils ; mais comme telle ce n'est pas une activité purement divine, c'est une activité humano-divine qui revient exclusivement au Fils parce que lui seul est homme.

Pour ce qui concerne les activités purement divines, le langage n'est pas aussi constant ; ce qui est généralement attribué à une personne l'est parfois aussi aux autres. L'activité attribuée à chacune des personnes leur appartient réellement ; cette *appropriatio*, comme l'appellent les théologiens, inclut la *proprietas;* mais cette *proprietas* n'est pas *exclusive*, elle n'exclut pas les autres personnes. Si l'on attribue donc de manière constante une activité déterminée à une personne, on veut uniquement *souligner* son titre à cette activité, et cela pour un motif double, en premier lieu pour approcher les personnes, dans leurs distinctions réelles, de notre représentation, en second lieu pour caractériser d'une manière plus belle et plus vivante les activités procédant de Dieu.

Bien que toutes les propriétés et activités divines soient communes aux trois personnes, certaines de ces propriétés et activités ont une ressemblance ou parenté avec le caractère particulier de l'une des personnes ; elles trouveront en celle-ci leur expression personnelle, leur représentant particulier. Nous avons vu plus haut que le Verbe, expression de la sagesse du Père, est aussi le représentant personnel de cette

1. « Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. » Symb. fid. Concil. Tolet. XI, a. 675.

sagesse, que le Saint-Esprit, effusion d'amour, est aussi le représentant de l'amour. D'une manière analogue, le Père, principe originel de la divinité, premier possesseur de l'être divin par l'expression spirituelle duquel il engendre le Fils, est le représentant de la puissance divine. Est-il donc étonnant que l'exercice de la puissance divine, comme celui de la sagesse et de l'amour, soient couramment attribués à une personne comme au représentant de la propriété en question [1] ?

Les personnes elles-mêmes ne sont-elles pas présentées d'une manière plus vivante et plus claire dans leurs distinctions quand elles apparaissent comme les représentants d'une propriété déterminée et les sujets d'activités spécifiques ? Il nous est impossible de voir les personnes en elles-mêmes ; nous avons coutume de juger les choses d'après leur activité ; cette séparation, cette division des activités nous est presque une nécessité pour distinguer les personnes l'une de l'autre et pour éprouver un intérêt vivant pour chacune d'elles. Cette nécessité se trouve encore accrue du fait que la seconde personne a exercé dans l'Incarnation une activité qui lui est réellement et exclusivement particulière. Si nous n'attribuions également au Père et au Saint-Esprit une activité particulière, ces deux personnes passeraient entièrement à l'arrière-plan de notre perspective. C'est là le motif principal pour lequel le symbole divise l'activité globale extérieure de Dieu dans ses différents éléments entre les trois personnes divines, afin que chacune apparaisse comme active et que dans l'activité de chacune apparaisse également son caractère personnel.

D'autre part l'activité de Dieu apparaît elle-même dans une lumière plus belle quand ses différents modes et éléments sont appropriés à des personnes déterminées. Chaque activité de Dieu à l'extérieur est l'expression, la manifestation d'une perfection divine. Les perfections divines apparaissent mieux fondées, plus claires et plus grandioses dans leurs représentants personnels qu'en elles-mêmes ; l'expression ou la manifestation de ces perfections apparaît d'une manière

1. Sur le principe et la classification des diverses appropriations, cf. SAINT BONAVENTURE, *Brevil.*, p. 1, c. 6 ; SAINT THOMAS, I p., q. 39, a. 7 et 8 A la fin de ce chapitre nous exposons en détail, selon saint Thomas, les appropriations du Saint-Esprit, à qui elles s'appliquent le plus souvent et des manières les plus diverses dans l'Écriture.

* Appendice II, p. 198.

plus forte et plus vivante à nos yeux, si nous les considérons comme procédant de la personne qui les représente. N'est-il pas bien plus beau de dire : Dieu le Père, la source de l'être divin, a créé le monde, a donné l'existence au monde, que de dire : Dieu a créé le monde ? Est-ce la même chose de dire : le Verbe éternel nous a donné la sagesse, l'image du Père nous a formés, l'éclat de la lumière éternelle nous a illuminés, que de dire : Dieu nous a donné la sagesse, nous a formés et nous a illuminés ? N'est-il pas plus vivant de dire : l'Esprit de Dieu planait sur les eaux, l'Esprit de Dieu anime tout ce qui vit, le Saint-Esprit sanctifie et purifie la créature, l'Esprit de la charité divine répand sur nous la rosée de sa grâce, que de dire : Dieu planait sur les eaux, Dieu nous a donné la vie, la sainteté et la grâce ?

C'est pour les mêmes motifs que le langage de l'Écriture et de l'Église attribue souvent une seule et même activité d'une manière différente aux diverses personnes. On le fait ordinairement dans cette forme, le Père agit par le Fils dans le Saint-Esprit. Les différentes propriétés divines qui prennent part à chaque activité divine sont ici partagées entre leurs représentants. On veut dire : Dieu exprime sa puissance par sa sagesse dans son amour. Cela n'est-il pas traduit d'une manière infiniment plus expressive et plus vivante quand on dit : le Père, représentant de la puissance divine, opère par son Verbe, expression de sa sagesse, dans le Saint-Esprit, effusion de son amour ?

La signification la plus propre et la plus profonde de cette manière de parler consiste à indiquer comment l'*unique* et commune activité divine est réellement propre à chacune des personnes. La nature passe du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit ; et l'activité accomplie par la nature passe du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. Cet ordre selon lequel l'activité divine revient à chacune des personnes et se partage entre elles sans supprimer leur union, ne peut être exprimé d'une manière plus brève et plus concise que par cette expression : le Père agit par le Fils dans le Saint-Esprit [1]. Cela ne

1.* On retrouve cette formule surtout chez saint Cyrille d'Alexandrie, par exemple *Adv. Nestorium*, l. IV, c. 2 : « Quelle insanité ! Tout a été fait par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit, πάντα γέγονε παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι. Rien n'est jamais fait par Dieu le Père sinon de cette manière. Comment donc peut-on sans démence diviser

veut aucunement dire que chacune des personnes opère à l'extérieur d'une manière différente. L'explication que nous avons donnée montre plutôt que les trois personnes ont la même activité et le même mode d'opération extérieurs ; seule diffère la manière dont elles entrent en possession de cette activité.

Bien que l'appropriation des activités et des modes d'opération extérieurs aux différentes personnes possède des motifs fondés et une haute signification pour notre connaissance, il reste cependant vrai, comme nous l'expliquions plus haut, que par leur activité les personnes n'apparaissent pas à l'extérieur dans leur distinction et leurs relations intérieures, qu'elles n'acquièrent pas une signification réelle pour le monde extérieur.

§ 24

LA MANIFESTATION RÉELLE DE LA TRINITÉ DANS LES ŒUVRES SURNATURELLES DE L'INCARNATION ET DE LA GRACE

PAR LEUR ACTIVITÉ SURNATURELLE DANS LES ŒUVRES DE L'INCARNATION ET DE LA GRACE, LES PERSONNES DIVINES PROLONGENT À L'EXTÉRIEUR LEURS RELATIONS INTÉRIEURES; LA REPRODUCTION DE CES RELATIONS PAR LA GRACE EST À DISTINGUER ESSENTIELLEMENT DE L'IMAGE QUE LA TRINITÉ PEUT TROUVER DANS LE MONDE CRÉÉ COMME TEL.

Quelle signification pour le monde extérieur attribuerons-nous donc à la trinité des personnes ? Celle-ci : *par leur activité et leur mode d'opération communs, les personnes divines prolongent à l'extérieur leurs relations intérieures, elles les reproduisent et créent ainsi un ordre de choses, qui apparaît comme un déploiement et une révélation réels du noyau interne de ce mystère, et qui ne peut être compris dans son essence que dans celui-ci et à partir de lui.*

suivant les hypostases les opérations de l'une et simple divinité ? Ne faut-il pas plutôt affirmer que chacune des actions a été exécutée par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit ? En effet, puisque le Fils est le conseil, la sagesse, la puissance du Père, tout absolument a été opéré par le Père au moyen du Fils, comme au moyen de son conseil, de sa sagesse et de sa puissance, πάντα ποῦ πάντως, ὡς διὰ βουλῆς καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως ὁ πατὴρ ἐργάσεται δι' Υἱοῦ. » Texte cité par le P. DE RÉGNON, t. IV, p. 68. Scheeben cite beaucoup saint Cyrille d'Alexandrie, théologien d'un grand talent spéculatif qui, à plus d'un point de vue, résume et couronne les doctrines des Pères grecs qui le précèdent. Comme saint Cyrille, il fera dériver les missions des processions divines elles-mêmes et s'attachera à montrer l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme (cf. les §§ qui suivent). Il n'est pas difficile de montrer la filière qui rattache les deux théologiens spéculatifs. A Rome Scheeben entendait les cours de C. Passaglia, qui reprenait les études positives de Petau et sa thèse sur l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit ; Petau lui-même s'était largement inspiré de saint Cyrille d'Alexandrie. Le lecteur retrouvera chez le P. De Régnon, disciple lui-même de Petau, beaucoup de données et d'idées qui illustreront les développements parfois assez abstraits de Scheeben.

Cette révélation de la Trinité est *réelle*, par opposition à la révélation logique ou subjective qui a lieu par la foi, mais elle est intimement liée à celle-ci. Ce déploiement procède de la trinité effective des personnes, non seulement de leur ombre, les propriétés attribuées ; c'est le fondement le plus solide pour justifier et expliquer les appropriations.

Si la Trinité est une vérité surnaturelle et mystérieuse, l'ordre dans lequel elle se déploie à l'extérieur sera également surnaturel et mystérieux. Il se présentera également comme un objet spécifique de la foi surnaturelle à la Révélation ; il formera avec la Trinité un système de mystères cachés et inaccessibles à la raison pure, mais éclatants de lumière en eux-mêmes et s'éclairant l'un l'autre [1]. Essayons de percevoir par les yeux de la foi au moins quelques rayons de cette lumière.

Montrons d'abord que *seules les œuvres surnaturelles et mystérieuses de Dieu se rattachent de cette manière à la trinité des personnes en Dieu.* Nous le montrons par une simple induction.

Nous avons expressément distingué deux modes selon lesquels les relations trinitaires apparaissent à l'extérieur : l'extension, le prolongement, et l'imitation, la reproduction. Le premier a lieu quand une personne divine comme telle apparaît à l'extérieur dans son caractère particulièrement personnel, conservant dans cette sortie de Dieu la même relation avec les autres personnes, accompagnée pour ainsi dire à l'extérieur de la relation qu'elle avait à l'intérieur de la divinité. C'est ce qui est arrivé, et ne peut arriver d'aucune autre manière, quand une personne divine s'est unie hypostatiquement à une nature créée et est entrée par cette union dans le monde créé.

1. * Voici la thèse qui constitue pour ainsi dire le nœud des *Mystères*. Elle coordonne très fort la Trinité avec les autres mystères surnaturels et permet de baser tous ceux-ci sur elle comme sur leur « racine vivante », image que Scheeben emploie couramment dans la suite.

Le second mode a lieu quand Dieu place une créature, un être extérieur à lui-même, dans un rapport à lui-même semblable à celui des personnes divines entre elles, quand il orne la créature de telle manière que ce qui se passe en elle est une image fidèle de ce qui se passe dans la Trinité divine. On verra plus tard que cette imitation entraîne également une certaine extention des productions divines et une certaine entrée de leurs produits dans la créature [1].

Les deux modes de révélation et de déploiement sont absolument surnaturels pour la créature, au même titre sinon dans le même degré, et absolument mystérieux.

Pour le premier c'est évident ; aucune nature créée n'est par elle-même unie hypostatiquement à une personne divine, ni ne peut élever de prétention à une telle union.

Pour le second ce n'est pas aussi immédiatement évident. On pourrait croire que le rapport dans lequel la créature, surtout la créature raisonnable, se trouve naturellement avec Dieu, est déjà une image du rapport des personnes divines entre elles, que les processus naturels de la conscience et de la connaissance de Dieu dans la créature raisonnable correspondent comme une image aux processus trinitaires en Dieu. Dans ce cas, la révélation réelle de la Trinité n'est plus mystérieuse ni surnaturelle, la Trinité perd, au moins sous cet aspect, sa signification et son caractère surnaturels.

Cette conception ne manque pas de vraisemblance et cette vraisemblance repose sur certaine vérité, mais une vérité à demi comprise et conçue avec trop peu de précision.

La provenance divine de la créature est sans doute semblable d'une certaine manière à la procession divine du Fils ; mais la dissemblance l'emporte sur la ressemblance. La créature ne procède pas du sein de Dieu, elle est tirée du néant par la puissance divine. Elle ne reçoit en aucune manière la nature divine, mais une nature étrangère. Cela vaut également pour les créatures raisonnables. Bien que vis-à-vis des êtres irrationnels elles puissent être appelées et soient réellement les

1. * Aux §§ 28 ss. Que l'on remarque ici les termes dans lesquels Scheeben s'exprime au sujet de la mission personnelle du Fils dans l'Incarnation et de celle du Saint-Esprit dans la grâce. Le mystère de la grâce n'est autre chose qu'une image « réelle », c'est-à-dire une reproduction et un prolongement du mystère de la Trinité dans l'âme. Le comment de cette reproduction va être expliqué dans les paragraphes suivants.

images de Dieu, leur nature est essentiellement différente de la nature divine ; ce n'est que dans un sens très métaphorique que l'on peut comparer leur origine divine à la génération divine du Fils et l'appeler également une génération divine. Au sens propre, la génération divine éternelle n'est reproduite dans la créature que si Dieu l'élève au-dessus de sa nature jusqu'à la participation de sa propre nature, s'il répand sur elle sa propre sainteté et gloire et lui infuse sa propre vie. Une telle génération, avec la relation à Dieu qui repose sur elle, est manifestement surnaturelle et mystérieuse ; elle ne peut avoir lieu que si Dieu prend la créature dans son sein par une adoption condescendante et merveilleuse et la place aux côtés du Fils unique.

Si dans une telle reproduction la relation du Fils au Père se révèle réellement dans son caractère particulier, cette révélation n'est cependant pas perceptible à la raison, elle reste incompréhensible. C'est une révélation qui participe du caractère mystérieux de sa source, une révélation non pour la raison mais pour la foi surnaturelle, que l'Esprit de Dieu introduit dans les profondeurs de la divinité.

Il en est de même de l'image que le processus trinitaire trouve dans *la vie intérieure de la créature raisonnable.* Les Pères et les théologiens voient un certain reflet de ce processus dans l'activité que la créature raisonnable concentre sur elle-même. En se connaissant, elle exprime une parole spirituelle, par la connaissance d'elle-même exprimée dans cette parole elle s'épanche dans l'amour d'elle-même, comme dans le processus trinitaire Dieu prononce son propre Verbe et épanche par le Verbe son amour dans l'Esprit-Saint. Nous avons déjà vu combien cette ressemblance est imparfaite [1] ; pour être une véritable reproduction du processus trinitaire divin, il faudrait que le processus psychologique se concentre également autour de Dieu comme de son milieu et de son contenu.

C'est ce qui a lieu d'une certaine façon dans la connaissance et dans l'amour naturels de Dieu ; Dieu apparaît à l'âme dans une lumière ; de cette lumière l'âme engendre une parole de connaissance dans laquelle elle exprime Dieu ; par l'amour qui jaillit de cette connaissance elle cherche à s'unir à Dieu et à unir Dieu à elle-même. Mais comme

1. * P. 81.

cette lumière est purement naturelle, comme elle demeure dans le domaine du créé, n'étant pas la lumière divine elle-même, comme Dieu se manifeste ici à l'âme par ses effets, non par son essence, la force génératrice communiquée à l'âme n'est pas divine, elle n'est pas semblable à celle du Père éternel ; sa parole n'est pas l'expression pure et immédiate de l'essence divine ; ce n'est pas une image proprement dite du Verbe éternel ; son effusion d'amour enfin n'est pas pénétrée de la douceur de la bonté divine qui souffle et vit dans le Saint-Esprit. Bref, il manque à cette image la vie et la puissance divines de son idéal.

Pour que l'idéal divin se reflète avec son éclat divin dans l'âme, il faut que l'âme soit rendue semblable à cet idéal d'une manière surnaturelle, qu'elle soit élevée au-dessus de sa propre nature et devienne participante de la nature divine, de façon à pouvoir reproduire en elle les processus propres à la nature divine. Car si l'âme participe vraiment de la nature divine, si Dieu répand sur elle sa propre lumière, alors Dieu lui apparaît dans son essence inaccessible à toute lumière étrangère. De cette lumière l'âme engendre un verbe de même nature que le Verbe éternel, un verbe dans lequel se reflète l'essence divine et son Verbe éternel ; elle embrasse de son amour le Dieu qui lui est présent dans son essence ; cet amour est entièrement pénétré de son objet divin, la flamme dans laquelle il s'élève, le souffle dans lequel il s'épanche, est l'expression vivante et similaire de l'éternelle effusion d'amour divin, tel que nous avons reconnu le Saint-Esprit.

Le reflet du processus trinitaire dans la créature est essentiellement surnaturel et donc réellement mystérieux ; le principe par lequel il s'accomplit ainsi que ses activités se soustraient à l'œil de la raison naturelle ; ils ne peuvent être connus que dans leur propre lumière. Ce n'est que par leur propre lumière qu'ils révèlent l'idéal dont ils forment le reflet. La même lumière divine qui nous permet de reproduire et de connaître en nous les processus trinitaires nous permet aussi de contempler l'idéal divin ; avec la contemplation immédiate de l'essence divine il nous apporte nécessairement la connaissance des personnes dans lesquelles cette essence subsiste.

Nous avons donc montré que la reproduction de la Trinité

dans la créature raisonnable ne peut être, tout comme la Trinité elle-même, qu'un mystère surnaturel ; ce mystère renferme des relations et des processus, non seulement analogues à ceux de la divinité, mais dans lesquels se manifeste l'unité de nature et la divinité des personnes éternelles, en d'autres termes, qui manifestent la Trinité en même temps que l'unité divine.

Cela prouve en même temps, par induction éliminatoire, que les œuvres avec lesquelles la Trinité divine est en rapport vivant ne peuvent être que des mystères surnaturels.

Nous connaissons déjà en partie *ces rapports.* Les œuvres extérieures dont il s'agit manifestent de manière réelle les relations trinitaires ; les créatures dans lesquelles ces œuvres s'accomplissent sont destinées à glorifier de manière réelle le mystère de la Trinité ; la Trinité se rapporte à l'ordre mystique établi par ces œuvres comme la racine à la plante qui révèle sa vertu et son contenu.

Cet ordre mystérieux est une manifestation réelle de sa racine, la Trinité ; cette racine à son tour est le fondement réel sur lequel l'ordre repose et croît ; plus encore, la racine vraiment vivante entre dans l'ordre et pousse en lui ses ramifications. Ces deux caractéristiques de la racine font que ce qui croît sur elle la manifeste objectivement.

Nous essayerons de montrer ici ces deux caractères de la Trinité en rapport avec l'ordre de la grâce ; pour expliquer son rapport avec l'ordre fondé par l'Incarnation, il nous faudrait développer tout le mystère de l'Incarnation, ce qu'il vaut mieux faire plus loin[1].

§ 25

LA TRINITÉ, RACINE DE L'ORDRE DE LA GRACE, FONDEMENT SUR LEQUEL CELUI-CI S'ÉLÈVE ET À PARTIR DUQUEL IL SE COMPREND

LA RÉVÉLATION DE LA TRINITÉ TROUVE SA SIGNIFICATION DANS NOTRE PARTICIPATION À LA NATURE DIVINE. CETTE PARTICIPATION REPOSE SUR LA GÉNÉRATION DU FILS ET LA SPIRATION DE L'ESPRIT.

Si la communication de la nature divine aux créatures raisonnables reproduit à l'extérieur les relations et les opéra-

1. * Voir c. v, § 55.

tions divines, la Trinité apparaît comme le fondement, l'idéal et le but de l'ordre surnaturel de la grâce dans les créatures. L'essence la plus intime de la Trinité consiste dans la communication substantielle de la nature divine aux autres personnes ; sa signification particulière vis-à-vis des créatures doit consister en ce que, sur son fondement, à son image et en vue de sa glorification, la participation à la nature divine est communiquée à l'extérieur ; la Trinité constitue par conséquent la racine dont jaillit l'ordre créé par cette communication.

Cette signification de la Trinité se réalise pour nous quand nous sommes appelés à participer à la nature divine. Notre vocation et notre relation à Dieu demandent que nous connaissions le motif, l'idéal et le but de notre élévation ainsi que notre rapport avec lui. Il est impossible que nous connaissions bien notre vocation et notre position, si nous ne retournons à leur motif et à leur idéal, si nous ne pouvons les mesurer et les comprendre d'après ceux-ci. Le dogme de la Trinité, objectivement *racine* de l'ordre de la grâce, est subjectivement la *lumière* qui l'éclaire et nous permet de le comprendre.

C'est ce que nous allons expliquer maintenant.

Notre relation naturelle à Dieu, notre Créateur et notre Seigneur, s'explique par l'infinité de la nature divine et par notre dépendance vis-à-vis d'elle. Dieu est l'être même, l'être infini, cause, idéal et motif de notre existence. Étant l'être même, il peut donner l'existence à des êtres finis ; dans la contemplation de sa perfection il trouve le type et l'idéal de leur essence ; l'amour de cette perfection est le mobile qui le pousse à la multiplier et à la glorifier par des images.

Il n'en est pas ainsi pour la grâce de la filiation, pour la communication condescendante de la nature divine aux créatures. Le pouvoir de communiquer sa nature divine à l'extérieur, d'engendrer des enfants de grâce, se comprend, non par la puissance créatrice de Dieu, mais comme un corrélatif de la puissance génératrice infinie par laquelle il communique substantiellement sa nature et engendre un Fils semblable à lui-même. Ce n'est pas la puissance créatrice, mais la puissance génératrice qui nous

permet de concevoir la génération d'enfants adoptifs [1].

La filiation adoptive suppose la filiation par nature. Nous ne pourrions nous regarder comme les enfants adoptifs de Dieu si nous ne possédions l'idéal de la filiation par nature à laquelle nous conforme l'adoption condescendante de Dieu ; Dieu lui-même ne peut trouver l'idée d'avoir des enfants adoptifs que dans l'idéal de son propre Fils. En fait la foi nous enseigne que Dieu nous engendre à l'image de son Fils unique et nous a prédestinés à lui devenir conformes.

En même temps que l'idéal, la filiation divine naturelle est le *motif* de notre adoption. Ce n'est que parce que Dieu possède dans son sein un Fils en qui il se complaît infiniment, qu'il peut se sentir poussé à multiplier au dehors de lui l'image qu'il porte dans son sein, et à glorifier ainsi sa puissance génératrice infinie autant que son Fils lui-même qui renaît dans chacun de ses frères. Ce n'est que dans son Fils unique que Dieu peut embrasser ses créatures d'un amour paternel ; seul l'amour qu'il porte à ce Fils peut devenir fécond au point d'élever la créature dans son sein et d'en faire son image surnaturelle.

Le dogme de la génération du Fils de Dieu nous permet ainsi de comprendre notre élévation à la dignité d'enfants de Dieu ; nous ne devons pas avoir peur d'affirmer que c'est pour nous éclairer sur nos rapports surnaturels avec lui que Dieu nous a révélé les secrets de sa Trinité. Dieu ne s'est pas seulement fait connaître comme Dieu, mais comme Père, afin que nous sachions comment et pourquoi il veut et peut être aussi notre Père ; s'il nous demande de confesser qu'il est Père de son Fils unique, c'est pour que nous le confessions

1. * Il ne faut pas se méprendre sur la pensée de l'auteur ; elle se précisera par la suite (cf. page suivante : « ...tandis que les enfants adoptifs ne reçoivent pas la nature divine par une *génération*, mais par pure grâce et amour»). Scheeben ne veut pas nier que la grâce sanctifiante soit une grâce créée, dont la distribution est appropriée au Saint-Esprit. Il fait lui-même la distinction très nette entre la grâce créée et la grâce incréée qui est le Saint-Esprit lui-même (cf. §§ suivants, § 87 : sur l'achèvement de la justice chrétienne par la justice personnelle du Saint-Esprit, et *Dogmatique*, l. III, § 169). Mais il veut montrer les liens intimes entre la filiation adoptive et le mystère trinitaire. Voyant dans notre régénération par la grâce une image « réelle » de la génération éternelle, il parle de notre adoption divine comme d'une génération du sein de Dieu, qui est un prolongement extérieur de la génération du Fils unique. Cette idée se rattache de très près à celle de l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit, comme on le verra par la suite (v. p. 177).

et le reconnaissions par là comme notre Père ; s'il désire que nous croyions en son Fils, c'est pour que nous nous reconnaissions ses enfants [1].

Mais comment, demandera-t-on, notre adoption filiale est-elle basée sur *la procession du Saint-Esprit ?*

Elle est basée sur elle parce qu'elle est basée sur la procession du Fils et sur sa relation au Père. Cette relation inclut essentiellement la procession du Saint-Esprit, en qui le Père et le Fils scellent leur unité ; elle n'est parfaitement connaissable que dans cette seconde procession. Toute la Trinité ne formant qu'un seul organisme, la signification que nous attribuons à une partie doit être attribuée au tout, et par conséquent au moins médiatement aux autres parties.

Le rapport de la seconde procession divine avec la grâce de l'adoption est d'ailleurs aussi immédiat, en partie même plus immédiat que celui de la première procession avec elle. La communication de la nature divine aux créatures ne procède pas de Dieu par voie de nature, mais par voie d'amour, de don, de libéralité. Pour ce qui concerne le mode où elle s'accomplit, elle trouve donc plus son idéal et sa cause dans la procession du Saint-Esprit que dans la procession du Fils.

Dans le Fils nous reconnaissons uniquement une communication de la nature divine par voie de nature, par génération proprement dite, tandis que les enfants adoptifs ne reçoivent pas la nature divine par une génération, mais par pure grâce et amour. Ce mode de communication ne trouve sa racine que dans le processus divin qui communique lui-même la nature divine par voie de libéralité et d'amour purs bien que nécessaires. Le Saint-Esprit, fruit parfait et intérieur de l'amour divin qui se communique, est le germe et la racine de tous les autres fruits que Dieu produit par son amour. D'un autre côté nous reconnaissons, dans cette procession comme dans celle du Fils, la cause d'une communication ultérieure de la nature divine par l'amour, l'idéal parfait de l'effusion d'amour à l'extérieur, en même temps que le motif de la révélation aux créatures de l'amour que le Père

1. * Cf. les homélies de saint Pierre Chrysologue sur le *Pater*. Nous avons donné la traduction française de deux de ces homélies dans *La Vie Spirituelle*, mai 1939, p. 187-195 (cf. plus loin, p. 385).

porte au Fils et qui s'est montré déjà infiniment fécond et doux dans le Saint-Esprit.

La communication de la nature divine aux créatures, l'ordre de la grâce, a donc pour ainsi dire comme racine les deux processions divines, non comme deux racines indépendantes, mais comme une seule racine à deux fibres. Les deux processions ne forment qu'un seul tout organique, elles se conditionnent et se complètent l'une l'autre. Elles se conditionnent et se complètent également dans leur rapport avec la communication extérieure de la nature divine ; chacune d'elles la fonde à sa manière, mais en dépendance de l'autre ; la procession du Fils fonde particulièrement, comme son idéal, l'essence et la conceptibilité de notre rapport à Dieu comme frères de son Fils ; la procession du Saint-Esprit, comme motif et mesure, fonde principalement le mode de sa réalisation.

Sans la procession du Saint-Esprit, en ne considérant que celle du Fils, on pourrait croire que l'amour divin, lequel doit être aussi fécond que la connaissance divine, doit nécessairement se répandre à l'extérieur, et on limiterait sa liberté. Cette liberté et la grâce surabondante avec lesquelles Dieu s'abaisse vers la créature ne se comprennent que si l'amour divin produit en lui-même un terme dans lequel il s'épanche entièrement.

Mais sans la procession du Fils la procession du Saint-Esprit est inconcevable, car elle la suppose dans sa notion. La communication de la nature divine aux créatures ne doit pas non plus établir ou reproduire entre elles et Dieu la relation qui existe entre le Saint-Esprit et les personnes dont il procède, sinon les créatures devraient être appelées des esprits, non des enfants de Dieu ; elles ne devraient pas seulement être unies à Dieu, mais former aussi le lien d'une telle union. Seule la relation entre le Père et le Fils, dont le Saint-Esprit est le fruit, et dans laquelle Dieu se complaît principalement à cause de ce fruit, doit être communiquée à la créature et reproduite en elle par cette complaisance.

Pour exprimer l'entière vérité, il nous faut donc dire : la première procession se conclut dans la seconde ; dans celle-ci et par celle-ci, elle est aussi le motif et la base de sa

propre reproduction dans la créature. La seconde procession qui conclut les communications et les processus intérieurs, conduit pour ainsi dire la première procession à l'extérieur vers la créature. La communication de la nature divine du Père au Fils par génération ne peut s'étendre à la créature que dans sa propre communication ultérieure au Saint-Esprit par l'amour. L'Esprit-Saint apparaît comme le résultat de l'unité du Père et du Fils et comme le médiateur de l'unité entre Dieu et la créature, unité reproduite d'après la première.

N'est-il donc pas vrai que la connaissance de la seconde procession divine est aussi nécessaire pour comprendre nos rapports surnaturels avec Dieu que celle de la génération du Fils ? Que la connaissance de la Trinité en général est liée intimement à celle de notre propre condition surnaturelle ? N'est-il pas vrai que ce dogme, transcendant en soi pour la créature, entre avec nous dans les rapports les plus intimes dès que nous sommes élevés au-dessus de notre nature par la grâce et rendus participants de la nature divine ? Que, quand nous sommes élevés à cette hauteur, il cesse d'être transcendant pour nous ?

N'est-il pas clair que dans l'ordre surnaturel de la grâce, la Trinité divine sort de l'absolue unité dans laquelle elle demeure vis-à-vis de la raison et de la nature, qu'elle se déploie comme telle à l'extérieur et apparaît intimement liée à l'ordre de la grâce qui se rattache à elle ? N'apparaît-il pas avec évidence pourquoi le Nouveau Testament, par opposition à l'Ancien, en même temps qu'il nous donne la notion et le contenu de la filiation divine, s'efforce de mettre en évidence, non pas tant le Dieu unique, mais les divines personnes dans leurs relations particulières, afin de leur attribuer également des relations et des opérations déterminées par rapport à nous ?

La signification que les propriétés des diverses personnes acquièrent dans notre adoption divine donne également aux appropriations de propriétés et d'activités divines leur valeur et leur sens profond.

Nous avons vu déjà que ces appropriations sont appliquées à Dieu pour mettre en lumière, soit la personne à laquelle une propriété ou une activité est attribuée, soit ces propriétés ou ces activités elles-mêmes par l'éclat particulier que leur

confère la personne qui les représente. Où convient-il davantage de mettre en lumière et de caractériser autant que possible les diverses personnes divines, sinon là où nous nous trouvons en rapport vivant avec elles ? Où les propriétés, activités et relations de Dieu avec la créature doivent-elles davantage être soulignées dans leur rapport avec les diverses personnes, sinon dans le domaine de la grâce, où elles se rattachent de si près à leur caractère hypostatique ? L'appropriation devient souvent si forte qu'elle se distingue à peine de la propriété. En voici des exemples.

Au fond, nous sommes par la grâce enfants de Dieu, non seulement du Père, mais de toutes les personnes divines, parce que toutes nous communiquent leur nature. Mais notre rapport à Dieu est formé d'après l'idéal du rapport entre le Fils et le Père ; l'Écriture nous appelle couramment les enfants du Père et les frères du Fils.

Ce n'est pas l'Esprit-Saint seul qui nous anime par la grâce et qui habite en nous comme l'âme de notre âme. Néanmoins, l'Écriture ne nous appelle pas en général les temples du Père ou du Fils, car l'insufflation de la vie divine apparaît le plus clairement dans la personne qui est de fait le souffle personnel.

Le Père apparaît donc spécialement comme celui qui nous engendre comme ses enfants (ce qu'il fait réellement, mais non à l'exclusion des autres personnes), le Saint-Esprit comme celui qui, spiré par le Père et le Fils, nous insuffle la vie du Père et du Fils. Le Fils n'apparaît ni comme générateur, ni comme animateur, mais comme celui qui est reproduit en nous, qui commence à exister et à vivre en nous, réengendré *du* Père dont il tient son existence éternelle et dont il exprime de nouveau l'image en nous, et *par* le Saint-Esprit qui, comme personne divine, procède de lui, et qui transporte la vie qu'il a reçue de lui dans son image. A parler strictement on pourrait également dire du Père et du Saint-Esprit qu'ils commencent à exister et à vivre en nous, mais non qu'ils sont réengendrés en nous, parce qu'ils ne tiennent pas leur propre existence et vie d'une génération.

§ 26

LA TRINITÉ EST REPRODUITE DANS L'ORDRE DE LA GRACE PAR LE PROLONGEMENT DE SES PRODUCTIONS OU PAR LES MISSIONS DES PERSONNES DIVINES

Nous devons considérer la trinité des personnes comme racine d'un ordre de choses surnaturel pour autant que cet ordre se développe et s'édifie sur elle et en constitue une révélation réelle, comme reproduction de ses relations et productions internes.

Si la Trinité est une racine *vraiment vivante*, il ne suffit pas qu'elle porte cet ordre ; *elle doit vivre en lui, pousser en lui ses ramifications, le pénétrer en tous sens;* ce n'est qu'ainsi qu'elle apparaît unie en un tout organique et vivant avec son produit, de même qu'en botanique la racine et la plante ne constituent qu'un seul organisme.

La trinité des personnes divines se vérifie également en ce sens ; racine de l'ordre de la grâce, elle pousse les ramifications de son organisme intérieur dans l'organisme extérieur qui s'élève sur elle. Elle présente dans l'ordre de la grâce un prolongement des processions éternelles, une introduction de ses produits éternels dans la créature ornée de la grâce. L'Écriture et les Pères en effet, comme nous l'avons dit déjà, nous présentent de nombreuses expressions qui sans doute signifient plus qu'une simple reproduction dans la créature des productions et de leurs termes. Il s'agit d'une entrée réelle du Fils de Dieu en nous ; il renaît en nous, sa lumière éclate en nous, il nous révèle le Père. Le Nouveau Testament tout entier exprime surtout l'idée d'une effusion du Saint-Esprit sur la créature, effusion par laquelle il habite en elle et l'unit aux personnes divines dont il procède.

Il est clair que dans cette conception le rapport de la Trinité avec le monde extérieur apparaît plus solide et plus intime, sa signification plus grande et plus féconde. Nous ne pouvons mieux la développer qu'en soumettant à une étude approfondie *les missions* des personnes divines, qui jouent un rôle si important dans les écrits du Nouveau Testament. D'après l'opinion de tous les théologiens ces missions doivent être considérées comme un prolongement temporel des processions

éternelles de l'intérieur à l'extérieur, et comme l'introduction de leurs termes dans la créature ; les théologiens enseignent qu'au sens propre et strict (abstraction faite de l'Incarnation) elles n'ont lieu que dans la grâce sanctifiante[1]. L'Écriture et les Pères nous offrent les points d'appui les plus sûrs de notre idée et la meilleure garantie de sa vérité et de sa signification.

Il nous faut traiter assez longuement de ce sujet dont on parle peu habituellement. A cause de la délicatesse du problème, nous demandons encore au lecteur de bien vouloir être patient et indulgent. Nous espérons que la parole de saint Augustin[2] : *nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur*, dite à propos de l'essence intime de la Trinité, se vérifiera également pour son déploiement extérieur, et autant sinon davantage dans sa seconde partie que dans sa première.

E. LES MISSIONS DES PERSONNES DIVINES

§ 27

NOTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA MISSION. MISSION RÉELLE ET MISSION SYMBOLIQUE[3]

LA MISSION NE SUPPOSE AUCUNE SÉPARATION EN DIEU PAS PLUS QUE DANS SON ACTIVITÉ. MAIS LE TERME DE LA MISSION DOIT ÊTRE UNE PRÉSENCE SPÉCIALE DE LA PERSONNE ENVOYÉE DANS LA CRÉATURE. LA MISSION SYMBOLIQUE, PAR EXEMPLE CELLE DU SAINT-ESPRIT SOUS LA FORME D'UNE COLOMBE, RESTE IMPARFAITE.

Une mission se conçoit uniquement pour les personnes divines *qui procèdent d'une autre personne;* il est essentiel que la personne envoyée soit envoyée par une autre personne.

1. SAINT THOMAS, I p., q. 43, a. 3 (cf. parmi les commentaires à cet endroit, surtout SUAREZ et RUIZ).
2. * *De Trinit.* l. I, c. 3.
3. * Sur les missions divines cf. *Dogmatique*, l. II, § 125 ; L. CHAMBAT, O. S. B., *Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*, Fontenelle, 1943. On distingue ordinairement entre missions visibles ou extérieures (l'Incarnation, la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe ou de langues de feu) et mission invisible ou intérieure (dans la grâce sanctifiante). Cette distinction et celle que fait ici Scheeben ne se recouvrent pas. Voir p. 158.

En effet, l'Écriture ne parle que de la mission du Fils et du Saint-Esprit ; du Père, elle dit uniquement qu'il envoie le Fils et le Saint-Esprit ; du Saint-Esprit, uniquement qu'il est envoyé ; du Fils, tantôt qu'il est envoyé par le Père, tantôt qu'il envoie le Saint-Esprit.

Cette mission a deux particularités qui la distinguent essentiellement de la mission telle qu'elle a lieu parmi les créatures. Ici celui qui est envoyé se trouve sous l'autorité, sous le pouvoir de celui qui l'envoie ; en se rendant au but de sa mission pour remplir la charge qui lui est imposée, il s'éloigne de celui qui l'a envoyé et dont il procède. En Dieu, il n'en est pas ainsi. Le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas placés *sous l'autorité* du Père, ils lui sont égaux en puissance et en autorité. Ils procèdent uniquement du Père pour autant qu'ils ont en lui, comme dans leur *auteur*, leur origine. La notion de la mission divine n'est pas pour cela moins parfaite que celle de la mission chez les créatures ; le Fils et le Saint-Esprit ne tenant que du Père leur existence, étant par lui ce qu'ils sont, ne peuvent pas non plus exister *ailleurs* que dans le Père et par le Père, que procédant du Père. De même la personne envoyée ne peut jamais se séparer en Dieu de la personne qui envoie, où qu'elle commence à être ou à agir, car toutes deux sont absolument un dans leur essence, leur substance et leur activité. Partout où la personne envoyée commence à être ou à agir, la personne qui envoie l'accompagne, en vertu de la *circumincession*, ou plutôt elle est présente en elle, même si elle ne s'y trouve pas de la même manière[1].

A cela s'ajoute, pour ce qui concerne le *mouvement* que l'on doit concevoir dans la personne envoyée, ce qui suit. Les personnes divines se trouvent selon leur substance partout où elles peuvent être en vertu de leur infinité, de leur omniprésence et de leur éternité ; selon leur substance elles ne peuvent pas commencer d'être dans le temps là où elles ne se trouvaient pas encore ; un mouvement local ne peut avoir lieu en elles. Ce n'est que dans le changement de l'espèce ou du mode dans lequel ces personnes et leur substance deviennent présentes à d'autres êtres, s'approchent

1. * Sur la « circumincession », cf. *Dogmatique*, l. II, § 123.

d'eux et entrent en rapport avec eux, qu'un changement peut avoir lieu et qu'un mouvement des personnes peut être conçu. Partout ailleurs cette présence éternelle et substantielle est, soit *supposée tacitement* (par exemple pour la colombe au-dessus du Jourdain[1], qui n'était en soi qu'une image du Saint-Esprit, comme la statue est l'image du roi, mais une image dans laquelle le Saint-Esprit habitait substantiellement), soit *exigée expressément*, comme dans toutes les actions attribuées à l'une des personnes divines ; la puissance de Dieu étant identique à sa substance, Dieu doit se trouver avec sa substance partout où il agit. Quant à savoir si la substance divine est ou devient présente *comme telle dans sa divinité et sa substantialité* à la créature, c'est là une autre question, qui recevra bientôt sa réponse.

Considérons maintenant de plus près le mode dans lequel les diverses personnes divines, unes comme nous l'avons dit dans la substance et présentes partout depuis l'éternité avec la substance, ne pouvant être présentes d'aucune façon sans la substance, peuvent, comme procédant du Père, commencer dans le temps à être présentes à la créature d'une manière nouvelle et ainsi commencer à exister en dehors de Dieu. Il faut en premier lieu considérer *l'activité* qu'elles commencent à développer dans la créature. En effet, l'Écriture a coutume de présenter l'action de Dieu dans la créature comme une venue de Dieu à la créature, comme une visitation de la part de Dieu, et de concevoir cette visite elle-même comme un passage ou comme une permanence selon que l'effet est passager ou permanent. Plus encore. L'Écriture dit souvent que les personnes sont envoyées pour exercer une activité dans la créature. Dieu envoie sa parole pour fondre la glace et fait souffler son esprit pour faire couler les eaux[2]. Le sage prie Dieu de lui envoyer celle qui l'assiste sur son trône (sa sagesse personnelle) pour qu'elle l'éclaire[3] ; l'Église emploie dans sa prière les paroles de l'Écriture : *envoie ton Esprit et ils seront créés*[4]. Le Sauveur disait qu'il enverrait le

1. * *Mt.*, III, 16.
2. * *Ps. CXLVII*, 18.
3. * *Sag.*, IX, 4. Cf. p. 139. Pour l'opinion de Scheeben sur la révélation de la Trinité dans l'Ancien Testament, cf. *Dogmatique*, l. II, § 110.
4. * *Ps. CIII*, 20.

Saint-Esprit pour qu'il nous console et nous introduise en toute vérité[1].

Si l'on considère uniquement l'activité en vue de laquelle une personne divine est envoyée, la mission ne peut être comprise que dans un sens partiellement inadéquat, partiellement même impropre. Au sens plein et propre nous pouvons uniquement dire qu'une personne est envoyée par une autre personne quand elle procède de celle-ci de manière à se présenter et à exister *à elle seule* en un endroit particulier, ou en un endroit commun mais d'une manière particulière. Cette activité extérieure est absolument commune aux trois personnes ; elles possèdent la puissance opérante d'une manière indivisible et dans la même perfection. Par l'activité comme telle aucune personne divine ne peut paraître à l'extérieur spécialement en elle-même. Cela est si vrai que même la mission du Fils dans l'Incarnation, pour autant que l'adoption de la nature humaine est considérée, non dans son terme, mais dans son principe, comme l'effet de l'union de la nature humaine avec le Logos, doit être regardée, non comme une action ou comme une démarche particulière au Logos, mais comme une action qui lui est commune avec les autres personnes. C'est ainsi que la regardent tous les Pères et théologiens[2].

Ce n'est que par appropriation que l'on peut donc attribuer une action extérieure à une personne κατ' ἐξοχήν. Dans ce cas la mission elle-même est uniquement appropriée, donc *impropre ;* la condition essentielle de la mission, la distinction et la procession de la personne envoyée de celle qui envoie, ne se présente pas ici. Dans la meilleure hypothèse, elle signifie uniquement que la personne qui envoie commence à agir quelque part dans et avec la personne qui procède d'elle hypostatiquement, qu'elle fait apparaître et agir celle-ci *avec elle* à l'endroit *en question*, qu'elle *l'y amène avec elle ;* dans ce cas la mission est inadéquate ; elle inclut la procession mais fait apparaître la communauté de l'action extérieure plus qu'une particularité dans celle-ci.

Si l'on considère uniquement l'activité des personnes divines, une mission *des diverses personnes dans leur particularité hypostatique* au sens propre et plein ne se comprend pas. Elle ne se comprend pas davantage sans aucune activité divine ; toute introduction de Dieu ou d'une personne divine dans la créature ne peut être conçue sans une activité procédant de Dieu. Cette activité introductrice, commune à toutes les personnes, est, pour cela même, propre à chacune d'elles dans sa totalité et peut donc être attribuée à chacune d'elles aussi bien qu'à toutes ensemble. Si donc l'entrée spéciale d'une personne procédante a lieu réellement, je peux aussi bien attribuer l'activité qui la réalise à la personne qui produit qu'à celle qui procède. Dans le premier cas nous disons que la personne qui produit dépose dans la créature la personne qui procède, qu'elle la *donne* à la créature ; dans le second cas, que la personne procédante se rend de la personne qui produit dans la créature à laquelle elle se rend présente, qu'elle *vient* à la créature.

1. * *Jean*, XIV, 16 et XVI, 13.
2. * Cf. § 23.

Si nous prenons les deux éléments ensemble, puisque tous deux sont vrais, — la personne procédante *est donnée* à la créature et *se rend* dans la créature, — nous avons la notion parfaite *de l'activité qui s'exerce dans une mission.* Ni le simple don d'une chose qui ne se meut pas elle-même, ni la simple venue sans qu'un autre ne s'y ajoute comme auteur de cette arrivée, ne répond au concept de la mission. Nous appelons mission au sens actif le seul don auquel se joint une venue indépendante de celui qui est donné ; et nous désignons comme mission au sens passif, ou comme effet, accomplissement de la mission, cette seule venue d'un être qui comporte le don, l'action originelle d'un autre être.

Il nous faut voir maintenant, c'est là l'essentiel, en quoi consiste à proprement parler le terme, le produit de l'activité qui envoie, ou qui opère la mission. Ce terme est, comme nous l'avons dit, l'introduction de la personne dans la créature, *son existence dans la créature*, et une existence *particulière* à la personne envoyée, non commune à elle et à celle qui l'envoie.

Nous avons déjà montré que cette existence particulière ne peut pas être formellement une simple présence de la puissance et de l'activité[1] ; adopter simplement une telle

1. * Au § 24.

présence nous conduirait à un cercle vicieux. Comment une personne divine peut-elle donc se trouver dans une créature et être introduite en elle d'une manière particulière à elle seule ?

Elle le peut en se présentant par quelque symbole dans son caractère hypostatique, comme le Saint-Esprit lors du baptême au Jourdain, c'est-à-dire en étant représentée par sa propre activité et par celle des personnes divines dont elle procède. Car si une personne créée ne pouvait se représenter à d'autres le Saint-Esprit que sous l'image d'une colombe faite par elle-même ou déjà existante, on ne dirait pas, on ne pourrait pas dire que c'est le Saint-Esprit qui est envoyé. Il ne peut être envoyé que par les personnes auprès de qui il demeure et à qui il appartient ; ici il serait cherché par celles qui ne l'ont pas auprès d'elles et qui désirent se le rendre présent.

Cette espèce de mission est, il est vrai, hypostatiquement particulière à la personne envoyée ; car chaque personne a quelque chose en particulier, qui peut être conçu dans une notion particulière et représenté par une image particulière ; mais elle n'est que symbolique, puisque la personne divine n'est rendue présente que par le symbole d'une créature sensible, bien que cette personne, tel le Saint-Esprit dans la colombe, habite substantiellement dans le symbole à cause de son omniprésence.

En général on appelle la mission symbolique mission *visible* parce que le symbole, pour être symbole, doit être sensible, ou mission *extérieure* par opposition à celle qui a lieu à l'intérieur de notre âme. Mais la mission très réelle du Fils dans l'Incarnation est visible en même temps qu'extérieure ; ces expressions ne désignent donc pas spécialement et exclusivement la première espèce de mission.

Celle-ci est manifestement imparfaite dans sa nature ; une simple représentation symbolique ne peut pas à proprement parler être appelée une existence de ce qui est représenté dans l'image. La chose représentée ne se trouve dans l'image que pour celui qui la voit et la met en rapport avec son idéal. Cette espèce de mission ne porte pas son but en elle-même ; là où elle se présente elle ne sert qu'à accompagner et à représenter concrètement les autres espèces de mission qui se concluent en elles-mêmes.

C'est ainsi que, lors du baptême de Jésus, la colombe devait concrétiser l'union du Fils de Dieu, envoyé comme suppôt de la nature humaine, avec son Père céleste dans le Saint-Esprit[1] ; la mission symbolique du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, sous l'image du vent impétueux et des langues de feu, devait rehausser sa mission intérieure dans le cœur des apôtres[2]. Nous pouvons donc appeler ces deux missions, dans l'Incarnation et dans la grâce, des missions réelles, par opposition aux missions symboliques, bien que la mission dans la grâce ait quelque analogie avec la mission symbolique. Car elle ne réalise pas tant une unité réelle de la personne envoyée avec la nature créée que son apparition dans cette dernière, apparition, il est vrai, si immédiate et réelle qu'elle représente en même temps une union extraordinairement intime de la personne divine avec la créature.

§ 28

LA MISSION RÉELLE DES PERSONNES DIVINES DANS LA GRACE SANCTIFIANTE. LA PREMIÈRE ESPÈCE DE CETTE MISSION[3]

LA MISSION RÉELLE DES PERSONNES DIVINES DANS LA GRACE SANCTIFIANTE A LIEU PAR L'ENTRÉE DANS NOTRE AME DU SAINT-ESPRIT ET DU FILS DE DIEU, DANS UN PROLONGEMENT DE LEUR PROCESSION ÉTERNELLE.

Abordons maintenant notre sujet proprement dit, la mission réelle des personnes divines à l'intérieur de la créature raisonnable par la grâce.

---

1. La colombe est le symbole le plus tendre et le plus vivant du Saint-Esprit ; par sa forme et par sa couleur elle représente la pureté et l'amabilité, par son vol rapide et paisible le mouvement infiniment vivant et infiniment paisible, par ses soupirs l'expression de l'amour infini que nous avons reconnue dans le Saint-Esprit. Au Jourdain la colombe planait, dans le temps, entre le Père et son Fils incarné, descendant du premier sur le second ; dans l'éternité, le Saint-Esprit plane entre le Père et le Fils en vertu de son rapport avec eux, il les couvre tous deux de ses ailes, il les porte, en lui, l'un vers l'autre dans un embrassement bienheureux, il couronne et parfait leur amour. — * Cf. *Dogmatique*, l. II, n. 1025-1026.
2. * *Act.*, II, 24.
3. * Scheeben parle de deux espèces de mission réelle des personnes divines dans la grâce sanctifiante (la première au § 28, la seconde aux §§ 29 et 30, et au § 31 l'union des deux). Dans la *Dogmatique* (l. II, § 169), il distingue deux conceptions de notre union à Dieu. La première, scolastique, com-

Après ce que nous venons de dire, on ne peut concevoir la présence d'une personne divine dans la créature que par un effet produit en commun par cette personne et par les autres personnes divines. La nature de cet effet nous permettra de dire si la personne divine dont il s'agit est introduite dans la créature avec son caractère *divin* et *hypostatique*, c'est-à-dire si elle y entre comme procédant d'une autre personne. Car tout effet ne le permet pas. Sans doute les œuvres naturelles de Dieu sont comme un reflet des processions éternelles, comme une effusion de la sagesse et de la bonté de Dieu qui s'expriment originellement dans la génération du Fils et dans la spiration de l'Esprit ; cependant les personnes divines ne sont pas ici communiquées à la créature, reproduites ou infusées en elle dans leur caractère spécifiquement divin. Cela se ferait plutôt par les *gratiae gratis datae;* l'Écriture parle plusieurs fois de leur communication comme d'une communication et d'une inhabitation du Saint-Esprit ; mais

---

prend les deux espèces dont il est question ici (l'image des personnes divines dans l'âme et leur présence en celle-ci comme objet de jouissance). C'était la conception développée dans *Natur und Gnade* (cf. p. 164, n. 1). Ici il est de plus question d'une union intérieure à Dieu et à la personne du Saint-Esprit. La seconde conception, patristique, considère la participation à la nature divine. L'homme reçoit la nature divine par une génération du sein de Dieu. Il est intérieurement uni au Fils par le Saint-Esprit et devient ainsi enfant adoptif du Père. C'est le Saint-Esprit qui communique cette participation à la nature divine. « Chez les Latins le Saint-Esprit opère surtout la communauté avec le Fils de Dieu comme *principium efficiens exemplare* de la *caritas*. Chez les Grecs, il l'opère d'abord et surtout en descendant dans l'âme (respectivement quand le Fils de Dieu l'y envoie) comme εἰκών substantiel de la divinité ; en lui donc la divinité informe d'une certaine façon les créatures comme sceau et onction substantiels ; en lui les enfants adoptifs possèdent en commun avec le Fils par nature, le *signaculum similitudinis cum Patre*, la ressemblance divine. En d'autres mots, chez les Latins le Saint-Esprit est uniquement médiateur d'une amitié très intime (l'aspect amitié dans l'union mystique avec le Fils de Dieu), chez les Grecs il est le médiateur d'une unité substantielle (l'aspect réalité de cette union mystique). » On verra dans les paragraphes qui suivent comment l'auteur unit spéculativement ces deux conceptions. La conception latine n'exclut pas la conception grecque ; la conception grecque inclut la conception latine. Scheeben trouve d'ailleurs même chez les Pères et théologiens latins des représentants de sa conception. Il écrira dans sa célèbre controverse avec Granderath (*Katholik*, 1884, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*) : « La belle théologie des Pères grecs perdrait sa netteté et sa précision si le rôle spécial du Saint-Esprit dans la sanctification de la créature et dans sa participation à la nature divine devait se résoudre dans une pure appropriation. Mais de nombreux passages classiques des Pères et théologiens latins sur le Saint-Esprit comme lien de notre communauté avec Dieu ne perdraient pas moins leur sens et leur force si la communication de cette communauté était uniquement appropriée. » (cf. p. 177, n. 2.)

elle ne le fait pas au sens strict du mot[1]. Même dans la communication des grâces actuelles qui préparent à la grâce sanctifiante, on ne peut parler en ce sens d'une mission du Saint-Esprit. Nous n'avons ici qu'une présence de la personne divine par sa puissance et son activité, *secundum virtutem*, et donc seulement *secundum appropriationem*.

Ce n'est que si la puissance et l'activité de la personne divine se manifestent d'une façon spécialement élevée, dans un effet où ses privilèges spécifiquement divins sont communiqués à la créature et sa procession reproduite selon son caractère spécifiquement divin dans la créature, si cette personne apparaît comme *un sceau*, qui, imprimé à la créature, reproduit en elle sa particularité divine et hypostatique, qu'on peut dire au sens propre que cette personne *elle-même*, et non seulement l'un ou l'autre don provenant d'elle, est déposée dans la créature, qu'elle lui est présente, qu'elle entre dans la créature, non par quelque émanation de sa puissance, mais par une effusion du fleuve même de sa procession éternelle, qu'elle est donc envoyée elle-même dans la créature.

Cela s'accomplit dans la grâce sanctifiante et en elle seule. Nous l'avons déjà montré et prouvé plus haut, en parlant de l'image de la Trinité et des processions trinitaires[2] ; car la reproduction des processions éternelles fournit, dans son lien avec celles-ci, leur prolongement ininterrompu et leur introduction dans la créature.

L'effusion de l'amour surnaturel, filial et divin, de la charité dans nos cœurs, reproduit et prolonge l'effusion intérieure de l'amour du Père et du Fils dans le Saint-Esprit ; nous pouvons dire, non seulement que l'amour nous est donné, qu'il est répandu en nous, mais encore que le Saint-Esprit lui-même nous est donné dans cet amour ; ou plutôt, c'est parce que le Saint-Esprit, le fleuve de l'amour divin, est répandu, con-

---

1. * Tout le problème, pour l'inhabitation du Saint-Esprit, consiste à voir quand et jusqu'où il faut prendre au pied de la lettre les expressions de l'Écriture et des Pères. Comme on aura déjà pu le remarquer, Scheeben va assez loin pour reprendre dans son langage théologique les images employées par l'Écriture et les Pères. Cela donne à sa théologie un caractère particulier et en fait souvent une espèce de « théologie de l'image », tendant à se dégager des concepts philosophiques abstraits et à se rapprocher du langage de la Révélation. On voit cependant ici qu'il sait faire la distinction entre l'image et le concept proprement dit.

2. * P. 141.

duit dans notre âme, que son produit, l'*habitus* et l'*acte de la charité*, entre dans notre cœur[1].

De même, la communication de la lumière surnaturelle divine et du reflet de la nature divine, l'impression de l'image surnaturelle de Dieu reproduit dans notre âme le Reflet éternel du Père, son Image consubstantielle, le Fils ; le Fils de Dieu est réengendré en nous par une reproduction et une *extension* de sa procession éternelle. Le Fils de Dieu lui-même entre dans la créature avec sa particularité divine et hypostatique, comme le sceau de sa ressemblance divine ; la créature lui devient conforme et reçoit la dignité et la gloire des enfants de Dieu[2].

La flamme de l'amour divin qui s'embrase dans le Saint-

1. *La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné* (*Rom.*, v, 5). *Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous, parce qu'il nous donne de son Esprit* (*Ier ép. de Jean*, IV, 13), c'est-à-dire dans la charité. A cela se rapportent tous les passages qui disent que le Saint-Esprit vit en nous ou que nous vivons en lui, comme s'il était lui-même le souffle de vie qui nous anime. Ainsi *Rom.*, VIII, 9 : *Pour vous, vous ne vivez point dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ* (l'Esprit de charité), *il ne lui appartient pas. Ibid.*, v. 14 et 15 : *Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet, vous n'avez point reçu un esprit de servitude, pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu un esprit d'adoption* (c'est-à-dire dans la charité filiale), *en qui nous crions: Abba! Père! I Cor.*, II, 12 : *Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu.*

* Il est souvent délicat de dire quand, dans l'Écriture, le mot esprit est à prendre au sens hypostatique. Si l'ensemble des textes ne permet aucun doute sur le caractère personnel de l'Esprit, chaque texte pris à part ne permet pas toujours la même conclusion. Ceux qui rejettent l'inhabitation personnelle de l'Esprit reprochent à ceux qui la défendent d'appliquer le mot πνεῦμα à la personne, alors que souvent il signifie simplement la grâce. Cf. F. PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 490-492 : *Notion du mot « Esprit »*; J. LEBRETON, *op. cit.*, t. I, p. 422-442 ; A. GARDEIL, O. P., *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes*, dans *Revue Thomiste*, XXVIII, 1923, p. 3-42 et 129-140.

2. *Mes petits enfants pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous* (*Gal.*, IV, 19). « Le Christ est formé en nous d'une manière ineffable, non comme un être créé dans les créatures, mais comme incréé et comme Dieu dans la nature créée et faite, la transformant à son image par l'Esprit et élevant la créature, c'est-à-dire nous-mêmes, à une dignité supérieure à celle de la créature. » (CYR. AL., *Dial. de Trinit.*, l. IV, p. 530 ; Cf. AMBR., *De fide*, l. V, c. 7.) *Le Christ habite par la foi dans vos cœurs* (*Éph.*, III, 17). Le Fils de Dieu comme Verbe n'habite évidemment en nous par la lumière de la foi que si la foi se montre vivante dans la charité. Car, dit SAINT THOMAS (I p., q. 43, a. 5, ad 2) : « Le Fils est Verbe, non d'une façon quelconque, mais comme Verbe qui « spire » l'amour. » Et SAINT AUGUSTIN (*De Trin.*, l. IX, c. 10) : « Le Verbe dont nous voulons parler, c'est la connaissance accompagnée d'amour.

Esprit et qui s'empare de la créature en laquelle elle allume une flamme semblable, le rayonnement de la gloire divine qui éclate dans le Fils et qui projette sur la créature un reflet pareil, voilà les deux images qui nous représentent de façon vivante les deux missions divines comme le prolongement des processions éternelles et comme leur entrée dans la créature [1].

La procession extérieure du Saint-Esprit est exprimée très justement comme la continuation de sa procession intérieure, quand il est dit que le Père et le Fils l'insufflent à la créature, ainsi que les Pères interprètent les paroles de la Genèse : *Et Dieu souffla dans sa face un souffle de vie* [2].

Ceci suffirait à nous faire voir dans la communication de la grâce une mission réelle des personnes divines. En vertu de cette mission le Fils et le Saint-Esprit sont présents dans la créature, distincts du Père et distincts entre eux, par une image que chacun d'eux imprime spécialement, image vivante et parfaite, qui dépasse infiniment le pur symbole. Ils sont unis si intimement à cette image qu'ils l'habitent, non seulement comme une ressemblance à notre pensée, mais réellement avec leur substance et leur personnalité, non seulement parce que, comme Dieu, ils sont présents partout, mais dans l'expression et l'effusion parfaites de leurs perfections et de leurs origines les plus intimes et les plus particulières, comme le sceau dans son image ; ils le seraient même s'ils n'étaient déjà présents partout selon la substance ; on ne peut même pas les concevoir hors du contact immédiat avec l'image une fois l'impression terminée, comme dans un sceau matériel, parce que cette image n'a d'existence que par eux et en eux.

Pour traduire parfaitement la doctrine de l'Écriture et les considérations des Pères et des théologiens et pour exposer toute la vérité, nous devons mettre en évidence un autre aspect dans la communication de la grâce sanctifiante ; il nous représentera une autre espèce de la mission interne des personnes divines. Cette espèce est si essentiellement liée à la première que les expressions de l'Écriture et des Pères ne

1. * Dans l'édition Höfer (p. 133) Scheeben ajoute: « Ces images deviennent plus vivantes encore si nous les unissons à l'image du sceau imprimé à l'âme par le baiser spirituel de Dieu. Dieu lui imprime la lumière de sa face et le souffle de son cœur, elle est éclairée et transfigurée de sa lumière, réchauffée et animée de son souffle. »

2. * *Gen.*, II, 7.

permettent de la distinguer qu'avec peine. En fait elles constituent ensemble un tout indissoluble. Mais pour saisir celui-ci dans toute sa grandeur et sa beauté, nous devons en examiner avec précision les divers membres, sans les arracher à leur union étroite.

§ 29

SECONDE ESPÈCE DE MISSION RÉELLE[1]

LA GRACE FAIT HABITER DIEU SUBSTANTIELLEMENT DANS L'AME, LE SAINT-ESPRIT FORMELLEMENT DANS SA PERSONNE, COMME DON DE DIEU PAR EXCELLENCE, DE MÊME QUE LE FILS COMME IMAGE DU PÈRE.

La reproduction des personnes divines et de leurs processions dans la créature raisonnable par la communication de la grâce n'est pas une reproduction morte ; elle est vivante, spirituellement vivante ; elle consiste dans l'habitus et les actes de la connaissance et de l'amour surnaturels. La mission

1. Dans ce paragraphe et dans le suivant nous complétons et corrigeons ce que nous avons dit sur les missions divines dans *Natur und Gnade*, p. 149 ss (* traduction française, p. 202 ss). Une étude plus approfondie des Pères et des théologiens nous a mieux fait comprendre l'opinion de Petau critiquée à cet endroit. Si Petau n'avait pas caché le vrai fond de sa pensée, s'il l'avait développée clairement, nous l'aurions sans aucun doute suivi dès le début. Les citations des Pères, sur lesquelles repose notre présent exposé, se trouvent, parmi un choix très riche, dans PETAU, *De Trin.*, l. VIII, et THOMASSIN, *De Incarnatione*, l. VI, de même que dans KLEUTGEN, *Theol. der Vorz.*, t. II, *Von der unerschaffenen Gnade* (De la grâce incréée).
* Sur ce point Scheeben a, en effet, modifié son opinion. Le lecteur sait qu'à Rome il avait suivi les cours de C. Passaglia, qui reprenait la thèse de Petau. Mais pendant le séjour de Scheeben à Rome, Passaglia abandonna la chaire professorale et J. B. Franzelin prit sa place. C'est de lui que Scheeben entendit le traité *de gratia* (cf. H. SCHAUF, *Die Lehre von der Einwohnung des hl. Geistes bei Carl Passaglia und Klemens Schrader*, dans *M. J. Scheeben*, Rome, 1935, p. 43). Franzelin rejetait l'inhabitation personnelle et Scheeben reprit d'abord sa thèse. Mais des critiques, en particulier celles de Kleutgen, lui firent revoir sa position et retourner à la thèse de Passaglia (cf. *Briefe nach Rom*, p. 126, note 94 et p. 130, note 116, et A. ERÖSS, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung*, dans *M.-J. Scheeben*, Rome, 1935, p. 71-109). Scheeben ne changea plus désormais son opinion. Il l'exprimera de la façon la plus claire et la plus formelle dans la *Dogmatique* (l. III, § 169) et la défendra avec ardeur contre les critiques de Th. GRANDERATH, S. J. (*Philosophisch-theologische Erwägungen über den Formalgrund der Gotteskindschaft*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, ss. Scheeben se défendit dans le *Katholik*, mêmes années. Le fait qu'il tenait d'abord l'opinion contraire, et ne l'abandonne qu'après une étude approfondie mérite d'autant plus d'attention).

expliquée plus haut rend les personnes divines présentes à la créature raisonnable comme l'objet d'une *possession et d'une jouissance vivantes et très intimes ;* c'est là la seconde espèce de mission. C'est habituellement sur lui que la théologie scolastique insiste ; l'Écriture l'exprime sans doute en premier lieu quand elle dit que le Saint-Esprit nous est donné comme les *arrhes* de notre héritage[1]. Donner signifie en premier lieu céder une chose à un autre pour qu'il la possède ; mais une chose n'est donnée que pour son emploi ou sa jouissance. Or, les personnes divines ne peuvent nous être données à titre d'emploi ; elles nous sont donc données pour la jouissance, jouissance qui n'est possible que par la connaissance et par l'amour[2]. Comment s'accomplit cette mission

Dans *Natur und Gnade*, c'est encore la crainte d'un excès de mystère qui paraît le retenir. La grâce est participation à la nature divine dans sa spiritualité spécifique ; elle est une image vivante de la Trinité et ne peut être connue elle-même que par la connaissance de son objet, la Trinité. « Nous avons là assez de miracles et de mystères pour ne pas oser aller au delà et admettre dans un autre sens encore une union avec la substance divine comme telle et avec le Saint-Esprit en particulier, sans que les expressions et les enseignements les plus clairs et les plus nets de l'Écriture et de l'Église nous y obligent. Nous devons être vraiment forcés par l'évidence d'une autre révélation pour admettre en particulier une union réelle spéciale avec le Saint-Esprit, qui ne se limite pas à ce que nous venons d'indiquer. Tout, absolument tout est commun aux personnes en Dieu, excepté leur caractère hypostatique ; celui-ci seul les sépare intérieurement : Ce n'est que par lui et en lui qu'elles peuvent avoir aussi à l'extérieur quelque chose de particulier. » (*Nature et grâce*, trad. franç., p. 209.) Cf. plus loin, p. 177, n. 2.

1. * *II Cor.*, I, 22 ; V, 5 ; *Éph.*, I, 13-14. La Vulgate traduit ἀρραβών par *pignus*. Comme le fait justement remarquer Scheeben (p. 166 et 172), il ne s'agit pas d'un simple *gage*, mais d'un *acompte*, d'*arrhes*, dans lesquels nous possédons déjà, bien qu'imparfaitement ou incomplètement encore, le bien promis. Cf. *Rom*, VIII, 23 : *Nous qui avons les prémices de l'Esprit, nous attendons la filiation parfaite.*

2. Cf. S. BONAV., *In I*, dist. 14. 2. q. 1 : « *Respondeo dicendum :* donner se rapporte à une chose qu'on doit avoir ou posséder. Avoir ou posséder quelque chose, a lieu lorsqu'une chose est dans le pouvoir de celui qui l'a ou la possède. Être dans le pouvoir de celui qui l'a ou la possède signifie être prête à ce qu'on en jouisse ou en use. La possession parfaite a lieu quand un homme possède une chose dont il peut user et jouir. Mais on ne jouit vraiment que de Dieu... » A l'objection que seule la grâce créée semble nous être donnée quand on dit que les personnes divines nous sont données *secundum donum gratiae gratum facientis*, SAINT THOMAS répond (I. p., q. 43, a. 3, ad 1) : « Par le don de la grâce sanctifiante, la créature raisonnable est rendue apte non seulement à user librement du don créé, mais encore à jouir de la personne divine elle-même. Et ainsi la mission invisible se fait selon le don de la grâce sanctifiante, et cependant la personne divine elle-même est donnée... » *L. c. in corp.*, il désigne l'inhabitation des personnes divines comme un *esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.*
* On sait que saint Thomas, surtout dans ses dernières œuvres, a connu et utilisé les Pères grecs (cf. J. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas*

dans laquelle il faut concevoir une entrée réelle, substantielle et hypostatique du Fils et du Saint-Esprit dans notre âme ?

En nous adoptant miséricordieusement comme ses enfants, en nous unissant à lui de la façon la plus intime et la plus réelle par la grâce de l'adoption, qui, participation à la nature divine, est une chose tout à fait réelle, Dieu se donne lui-même à nous, il nous donne sa propre essence comme objet de notre jouissance. Les facultés de vie divine contenues dans la grâce de l'adoption ne peuvent s'assouvir qu'à l'objet de la vie divine elle-même [1]. Cet objet doit s'approcher de ces facultés d'une manière semblable à celle dont il est présent immédiatement et substantiellement à la vie intime de Dieu. Dès lors l'essence divine, objet de notre jouissance, ne doit pas seulement apparaître de loin à ces facultés, elle doit être réellement présente en elles, de telle façon que, même si elle n'était déjà présente partout, elle devrait être déposée substantiellement dans la créature pour ce motif et à cette fin.

C'est la doctrine formelle des théologiens pour la jouissance parfaite de l'essence divine dans l'autre vie, dans la vision béatifique. Cette vision ne peut s'expliquer que par une présence intime de la substance de Dieu dans l'âme. Mais la jouissance imparfaite d'ici-bas demande aussi la présence réelle de son objet ; en effet, elle se distingue seulement selon le degré, non selon l'essence, de la jouissance parfaite. L'Apôtre l'indique clairement, quand il parle, non du *gage*, mais des *arrhes* de notre possession future ; les arrhes sont déjà une partie de la récompense promise ; elles doivent donc être une présence, moins parfaite et moins intime, mais cependant réelle et véritable de la substance divine dans l'âme, une présence très intime et unique, se distinguant de toute autre présence en dehors de la grâce.

La présence de l'essence divine dans l'âme et l'union réelle de celle-ci avec Dieu par la grâce, sur laquelle repose cette

von Aquin und die griechischen Kirchenväter, Paderborn, 1931). Scheeben en appelle à saint Thomas pour l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit, ainsi d'ailleurs que Kleutgen, qui citait également p. I, q. 43, a. 3 ; mais jusqu'ici on paraît avoir résolu ce problème en sens contraire. Cf. P. GALTIER, S. J., *L'habitation en nous des trois personnes. Le fait, le mode*, 2e éd., Paris, 1928 ; B. FROGET, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1929.

1. Cf. *Natur und Gnade*, p. 173 ss - * Trad. franç., p. 230 ss.

présence, nous font jouir de Dieu, non comme d'un objet placé hors de nous et ne nous appartenant pas, mais comme d'un objet vraiment et réellement présent en nous et nôtre ; comme tel nous le saisissons et l'étreignons réellement par notre connaissance et par notre amour.

L'inhabitation de Dieu dans notre âme est donc sans aucun doute réelle et substantielle ; est-elle également *hypostatique ?* Les personnes divines, notamment celles qui procèdent, sont-elles données à l'âme et présentes en elle dans leur caractère hypostatique, chacune suivant un mode particulier ? C'est bien de cela qu'il s'agit en effet, comme nous l'avons montré plusieurs fois ; sinon l'élément le plus essentiel de la mission proprement dite, l'intervention *particulière* de la personne envoyée, formellement dépendante de sa procession éternelle, ferait défaut. Comment assigner au Fils et au Saint-Esprit une présence spéciale, conditionnée par leur procession éternelle et par leur caractère hypostatique ?

Puisque d'une façon générale Dieu, dans toute son essence, devient par la grâce l'objet de notre possession et de notre jouissance, il est manifeste que les trois personnes viennent en nous et se donnent à nous pour autant qu'elles sont un avec l'essence divine, et un entre elles dans l'essence divine. Mais les personnes divines peuvent aussi s'offrir à notre jouissance et à notre possession en tant que différentes l'une de l'autre et notamment comme procédant l'une de l'autre, en sorte que celle qui procède soit présentée par celle dont elle procède à notre possession et à notre jouissance, mais nous apporte aussi en elle-même son auteur.

C'est ainsi que le Saint-Esprit, venant dans notre âme, lui devient présent formellement tel qu'il est dans sa personne, effusion et gage de l'amour du Père et du Fils, et en même temps effusion et gage de l'amour dont le Père nous aime dans son Fils unique, fleur de la douceur et de l'amabilité divines, en un mot, baiser du Père et du Fils que nous recevons au plus intime de notre âme. En reconnaissant et en aimant le Saint-Esprit ainsi présent en nous et en nous réjouissant de sa possession, nous répondons au baiser de Dieu et goûtons son ineffable douceur [1] ; nous saisissons en lui et par lui le Fils

1. S. AMBR., *De Isaac et an.*, cap. III : « L'âme s'attache à Dieu par le baiser, l'Esprit de celui qui baise lui est infusé ; de même que ceux qui

et le Père qui nous l'ont envoyé comme gage de leur amour et de leur béatitude ; en lui et par lui notre pensée et notre amour s'élèvent à la jouissance des personnes dont il procède.

Déjà dans la première espèce de mission nous avions reconnu le Saint-Esprit comme le *donum Dei*, qui, d'après la parole du Sauveur nous est donné comme la source d'eau jaillissant à la vie éternelle[1] ; c'est ce que le Saint-Esprit est principalement, comme effusion totale de la vie intime de Dieu qu'il nous communique. Ici il est *donum* parce qu'il nous est donné comme objet spécial de notre vie surnaturelle. Il l'était plus haut comme canal de la grâce et de l'amour surnaturels qui nous rendent participants de la nature divine et enfants adoptifs de Dieu ; il l'est ici parce que Dieu, non seulement porte sur nous et rend fructueux en nous son amour paternel, l'amour dont il aime son Fils unique, mais parce qu'il le dépose en nous dans le gage dans lequel cet amour atteint son sommet. Sous ces deux rapports, mais principalement sous le second, le Saint-Esprit est le *donum hypostaticum*, tel que le considèrent les théologiens quand ils font ressortir le *donum* (ou plutôt la *donabilitas*) comme un *proprium* du Saint-Esprit.

Quand on désigne le Saint-Esprit comme don hypostatique, on ne songe souvent qu'au don différent de lui-même qui nous est fait par lui, et dont il est l'idéal et le motif ; comme nous l'exposions plus haut, le Saint-Esprit doit être conçu comme l'idéal de l'effusion de l'amour divin *(caritas creata)* qui nous est dispensé et comme le motif de la communication de la grâce surnaturelle incluse dans la *caritas creata*[2]. Le don de l'idéal comprend dans sa reproduction, nous l'avons montré, une inhabitation réelle, essentielle et hypostatique. Ici cela n'est pas évident ; quand je fais à

s'embrassent ne sont pas contents du contact des lèvres, mais semblent se communiquer mutuellement leur souffle. L'âme demande un baiser, Dieu se donne tout entier à elle. » Cf. S. BERNARD, *In Cant.*, serm. VIII, n. 2 : « baiser du baiser... n'est autre chose qu'être rempli du Saint-Esprit. »

* Cf. p. 66.

1. *Jean*, IV, 10 ; cf. IV, 14.

2. C'est ce que nous avons vu au § 24. Beaucoup de théologiens semblent réduire la propriété du Saint-Esprit comme *donum* au fait qu'il est la *ratio dandi*, le motif pour lequel Dieu nous gratifie de ses dons. Il ne l'est également qu'en rapport avec les dons surnaturels. Mais cela seul ne nous donne pas une mission, surtout réelle, substantielle et hypostatique.

quelqu'un un don par amour, je lui communique dans ce don mon amour, mais pas de façon à déposer réellement en lui l'amour comme don.

Il en est autrement de l'amour paternel que Dieu nous porte. Nous ne possédons pas seulement cet amour au sens général où nous disons que celui qui est aimé possède l'amour de celui qui aime. Nous le possédons substantiellement dans son essence et dans son effusion hypostatique. Cet amour nous apporte non seulement d'autres dons, mais encore lui-même comme un don spécial. L'amour dont le Pèrc éternel aime son Fils se trouve en nous dans son essence et dans son effusion internes, comme il est dans le Fils lui-même, *afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux*, dit le Fils à son Père[1] ; le Prince des Apôtres enseigne dans le même sens que *l'Esprit de Dieu repose sur nous*[2]. Il repose sur nous parce que l'amour paternel de Dieu dont il est l'effusion habite en nous[3].

Le Saint-Esprit est donc en lui-même, non seulement dans ses dons, un véritable *donum increatum et hypostaticum*, bien que ses dons soient toujours supposés et donnés avec lui, car ce n'est que par eux qu'il peut s'unir à nous et que nous pouvons le posséder et jouir de lui. Cette propriété lui est vraiment particulière ; elle le distingue des autres personnes, bien que sa « donabilité » plonge ses racines dans le fait qu'il est le gage et le don de l'amour éternel du Père et du Fils[4].

1. *Jean*, XVII, 26 : *Ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis.*

2. *Ie ép. de Pierre*, IV, 14 : *Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis, quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et qui est eius Spiritus, super vos requiescit.*

3. Cf. LUD. DE PONTE, *Expositio moralis et mystica in Cant.*, p. 75, ouvrage très riche d'idées théologiques profondes et délicates, sans conteste l'un des meilleurs qui furent jamais écrits sur le Cantique des cantiques et sur les grands mystères de la théologie mystique. Bien que moins connu malheureusement que les célèbres méditations du même auteur, il nous paraît cependant les dépasser de loin par son contenu et sa beauté. On y trouve l'intimité et la profondeur unies à la connaissance théologique la plus claire, la plus sérieuse et la plus riche, qui caractérise la période d'efflorescence de la théologie espagnole, période qui coïncide avec l'apogée de la littérature espagnole en général.

4. * Cf. A. ERÖSS, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifalligkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M.-J. Scheeben*, dans *Scholastik*, XI, 1936, 370-395. Eröss a voulu montrer que d'après Scheeben, l'inhabitation du Saint-Esprit était propre sans être exclusive. H. SCHAUF (*Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, p. 163 ss.) conteste cette interprétation. Plus d'une fois le langage de Scheeben peut donner lieu à des malentendus, si l'on ne suit pas fidèlement le courant de sa pensée en éclairant chaque

Dans cette propriété il est encore et de manière particulière le *Paraclet*, que le Fils de Dieu a promis et que l'Église honore avec tant de dévotion. Tout ce que Dieu nous a donné, il l'a donné pour notre consolation, pour que nous nous réjouis-

élément à la lumière du contexte. Il faut en particulier distinguer les assertions qui se rapportent aux activités et attributs des personnes divines, de celles qui se rapportent aux propriétés hypostatiques. Dans la préface à la deuxième partie du tome II de la *Dogmatique* (tome II, p. x) Scheeben répond à des critiques qu'on lui a faites sur la clarté de son exposé (l'inhabitation du Saint-Esprit est-elle, oui ou non, un *proprium* du Saint-Esprit ?) : « Au sens exclusif où l'on entend ordinairement la question, nous n'avons pas répondu par un oui ou un non ; nous avons cherché à formuler la question d'une façon plus précise qu'on ne le fait ordinairement, et il nous semble que, sous cette forme, nous y avons répondu d'une façon qui ne permet plus guère de doute sur notre pensée. » Voici donc ce texte (l. III, n. 859) : « On voit par là jusqu'à quel point l'union du Saint-Esprit avec l'âme qui possède la grâce est hypostatique ou personnelle. Elle l'est pour autant que le Saint-Esprit même, à la distinction des autres personnes, entre dans un rapport spécial, particulier à sa personne, c'est-à-dire occupe une place spéciale dans le rapport de Dieu à l'âme qui possède la grâce. Elle n'est cependant rien moins qu'une unité hypostatique, ou une union de la créature avec le Saint-Esprit en une personne. Une telle unité est surtout exclue par le fait que le Saint-Esprit est approprié par donation à la créature, déjà supposée personnelle, tel qu'il appartient par son origine au Père et au Fils comme à deux personnes distinctes de lui-même. Elle est encore exclue parce que la communication du Saint-Esprit doit opérer une unité morale de personne entre les enfants adoptifs et le Fils de Dieu par nature. Ce ne peut donc même pas être une unité morale de personne, qui revienne au Saint-Esprit d'une façon aussi exlusive que l'unité hypostatique dans le Christ à la personne du Fils. Nous avons ici une unité morale qui revient au Saint-Esprit et au Fils sous différents aspects, c'est-à-dire à concevoir d'après l'analogie de l'unité entre le corps et l'âme pour le Saint-Esprit, d'après l'analogie des membres et de la tête pour le Fils, ce qui fait apparaître également les rapports harmonieux de cette double unité. » Ceci nous semble justifier la conclusion de H. Schauf (p. 173). Si Scheeben rejette l'inhabitation « exclusive » du Saint-Esprit, ce n'est pas qu'il rejette une inhabitation hypostatique, mais parce que cette inhabitation hypostatique entraîne également un rapport hypostatique aux autres personnes divines. C'est ce qu'il dira d'ailleurs clairement dans sa controverse avec GRANDERATH (*Katholik*, 1884) : « Dans la *Dogmatique*, j'ai souligné en plusieurs endroits que l'*Esprit saint et divin* qui nous est communiqué ne doit pas être pris aussi exclusivement comme personne divine déterminée que la personne du Logos dans le Christ. On peut plutôt concevoir directement toute la Trinité, et comme principe unique de la communication, et comme contenu de la communication. Mais il n'est absolument pas impossible que, dans notre union à Dieu, les diverses personnes occupent une place particulière qui corresponde à leur particularité, et que, par conséquent, l'union avec une personne apparaisse comme un moyen d'union avec celle dont elle procède. » C'est précisément ici que se vérifie pour Scheeben la signification la plus profonde du dogme trinitaire. Cf. Th. DE RÉGNON, t. IV, p. 552 : « De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés, de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu. »

sions et que nous soyons réconfortés dans notre misère[1]. Quoi de plus consolant que la conscience d'être aimés par Dieu d'un amour paternel dans le Saint-Esprit, que la possession des dons dans lesquels cet amour paternel se communique à nous ? Cet amour se donne à nous, d'abord en répandant en nous le Saint-Esprit comme source de l'amour filial envers le Père, ensuite et plus encore en nous conférant la possession du propre Esprit du Père. En vertu de son origine le Saint-Esprit est donc aussi vraiment et proprement Paraclet, qu'il est gage de l'amour du Père et du Fils et *donum hypostaticum.*

Le *Fils* également devient présent à notre âme dans sa personne, comme reflet et image de la gloire du Père dont il procède. En vertu de sa procession, il est l'expression parfaite, adéquate de son Père ; comme tel il pénètre au plus intime de l'âme qui possède la grâce, il devient l'objet de sa possession et de sa jouissance, afin qu'en lui et par lui elle connaisse la gloire du Père et en jouisse. Il n'est pas nécessaire que nous passions par le Fils pour saisir l'essence du Père et sa gloire cachée. Mais le Père ne s'approche de nous comme Père avec sa gloire de Père que dans le Fils et par le Fils. C'est pourquoi les théologiens disent, non seulement par appropriation mais proprement, que nous connaissons Dieu d'une façon éminente *in Verbo*, dans l'expression de sa propre connaissance, de même que nous l'étreignons par la charité dans l'effusion de son propre amour, dans le Saint-Esprit. C'est ce que les paroles de l'Apôtre expriment d'une façon grandiose : *Dieu qui, par sa parole, a fait luire la lumière des ténèbres, a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous connaissions sa gloire dans la face du Christ Jésus*[2].

Cette mission des personnes divines dans notre âme ne sera évidemment *parfaite* que lorsque la jouissance aussi sera parfaite, c'est-à-dire quand les personnes divines nous

1. * « L'idée qui prime dans la signification du mot *(Paraclet)*, est celle d'assistance, de conseil, de protection, plutôt que celle de consolation. » J. HUBY, S. J., *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1942, p. 53. C'est dans le dernier sens que Scheeben entend ordinairement le mot (cf. p. 115 et p. 187). Cf. SAINT THOMAS, p. 205.

2. *II Cor.*, IV, 6. L'Apôtre parle en premier lieu du Fils qui vient à nous dans l'Incarnation. Mais, par le Fils de l'Homme, la gloire de Dieu brille dans notre cœur dans la mesure où nous le connaissons et le possédons lui-même par la foi comme Fils de Dieu, et où nous connaissons et possédons en lui le Père.

apparaîtront réellement telles qu'elles sont dans leur présence immédiate ; nous jouirons alors parfaitement du Saint-Esprit dans toute sa douceur, nous verrons face à face le Verbe éternel et le Père en lui.

Ici-bas les personnes ne nous sont présentes que dans l'obscurité de la foi. La foi seule nous montre le Saint-Esprit, qui nous est d'ailleurs présent de la façon la plus réelle, comme le gage de l'amour divin habitant en nous, allumant notre charité envers Dieu, la nourrissant et la réconfortant par sa mystérieuse présence. La foi seule nous montre le Fils présent en nous comme l'image du Père. Bien que sûre et claire, bien qu'on puisse dire avec l'Apôtre que le Christ habite par la foi dans nos cœurs [1], cette connaissance par la foi peut difficilement s'appeler une possession et une jouissance en comparaison de la vision réelle. Aussi trouvons-nous rarement dans l'Écriture des indications en faveur de l'aspect sous lequel nous considérons ici la mission du Fils sur terre et en nous.

La mission du Saint-Esprit est affirmée d'autant plus souvent et plus clairement. Bien que le gage de l'amour ne soit possédé parfaitement que dans la connaissance parfaite, celle-ci ne lui est cependant pas aussi essentielle. L'amour peut embrasser son objet et se réjouir de sa possession même sans le voir ; il suffit qu'il le sache présent. Nous pouvons dès ici-bas embrasser de notre amour le gage divin et nous réjouir de sa possession [2]. Ce gage nous garantit la possession et la jouissance pleines et parfaites du Saint-Esprit avec le Fils et le Père, que l'amour divin nous conférera dans l'éternité. Le Saint-Esprit lui-même, que nous étreignons déjà par l'amour, est, d'après l'Apôtre, l'*ἀρραβών* de lui-même et des deux autres personnes qui nous appartiendront entièrement [3]. Dans ce sens l'Apôtre nomme le Saint-Esprit

1. * *Éph.*, III, 17.
2. * Cf. p. 655. Sur la connaissance mystique de Dieu dans sa Trinité possible ici-bas, cf. les études de A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927, et R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Les trois conversions et les trois voies*, Juvisy, 1933. *L'amour de Dieu et la croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix*, 4 vol., Juvisy, 1919.
3. SAINT AUGUSTIN (*Serm. 13 de verbis Apostoli*) dit du Saint-Esprit : « Que ne sera pas la chose, si le gage est tel ? Il ne faut même pas dire le

qui nous est donné, *l'Esprit de la promesse, le gage de notre héritage* [1].

§ 30

LE SAINT-ESPRIT, HOTE DE NOTRE AME [2]

D'APRÈS L'ÉCRITURE ET LES PÈRES NOUS SOMMES LE TEMPLE DU SAINT-ESPRIT EN PARTICULIER. IL NOUS SANCTIFIE ET FAIT DE NOUS LES ENFANTS ADOPTIFS DE DIEU.

Pour le Saint-Esprit, qui nous est envoyé d'une façon toute spéciale, l'Écriture et les Pères parlent encore d'une espèce de présence dans nos cœurs, apparemment opposée à celle que nous venons d'expliquer, mais au fond intimement liée à elle. D'après l'Écriture, le Saint-Esprit est envoyé en nous comme dans *le temple* qui lui appartient, qui lui a été consacré [3] ; il ne vient donc plus seulement pour se faire nôtre, mais pour nous posséder nous-mêmes comme son bien. Cette espèce de mission est-elle également réelle, substantielle et hypostatique ?

Cette présence est en tout cas réelle et substantielle, car la grâce nous unit au Saint-Esprit d'une manière réelle, par un lien réel ; l'appartenance est essentiellement réciproque ; si, par la grâce, le Saint-Esprit habite en nous avec sa substance divine comme objet de notre possession, il habite aussi en nous comme le propriétaire de notre âme et de tout notre être. Cette possession de notre âme lui est, du moins sous un certain rapport, commune avec les deux autres personnes ;

gage, mais les arrhes. Car le gage qui a été donné est restitué quand l'objet est rendu. Les arrhes sont prélevées sur l'objet même qu'on promet de donner, pour que, l'objet une fois remis, ce qui est donné soit complet, non échangé. »
1. *Éph.*, I, 14.
2. * Ce § considère la seconde espèce de mission du Saint-Esprit (ou son inhabitation) sous un autre aspect que le précédent. Au § 29 le Saint-Esprit est décrit comme le *don* de Dieu par excellence ; ici il est celui qui prend possession de nous par son inhabitation. Dans l'édition Höfer (p. 134) cette distinction est exprimée dans un titre *(habitum et habens)* qui, comme on peut le supposer d'après ce qui dit Höfer p. 141, n. 1, devait englober les deux paragraphes.
3. *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?* (*I Cor.*, III, 16). *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez plus à vous-mêmes ?* (*I Cor.*, VI, 19).

nous sommes le temple de Dieu[1], non du Saint-Esprit seul Que cette possession soit appropriée au Saint-Esprit, cela n'offre guère de difficulté mais est au contraire très naturel. Si l'Esprit-Saint est l'étreinte du Père et du Fils, en qui tous deux se donnent et se reçoivent mutuellement, n'est-il pas naturel que le Père et le Fils soient présentés dans le Saint-Esprit, non seulement comme se donnant à la créature, mais aussi comme acceptant la donation de la créature et la prenant elle-même en possession ?

Mais le langage de l'Écriture et surtout des Pères est si clair et si constant quand ils parlent du temple du Saint-Esprit, que nous sommes pour ainsi dire obligé de penser ici à une prise de possession vraiment particulière et hypostatique. Et nous croyons la chose admissible. Bien que la substance et l'activité soient communes aux trois personnes, la *possession* de la substance est particulière à chacune d'elles. Chaque personne possède la nature divine d'une manière spéciale ; elle peut aussi posséder une nature créée d'une manière qui lui est propre et la posséder ainsi à elle seule. C'est ce qui a lieu pour le Fils dans l'Incarnation. Le Fils seul assume une nature créée en sa possession physique. Le Saint-Esprit ne pourrait-il pas lui aussi prendre possession d'une créature d'une manière propre à sa personne, par une possession moins parfaite et purement morale (par une *ἕνωσις σχετική*, opposée à l'*ἕνωσις φυσικὴ καὶ ὑποστατική*, c'est-à-dire *εἰς ὑπόστασιν μίαν*[2]), de sorte que les autres personnes divines possèdent cette créature dans ce rapport déterminé, non immédiatement, mais seulement en lui, comme c'est le cas pour le Fils et son humanité ?

Dans sa personnalité hypostatique et en vertu d'elle le Saint-Esprit est le *gage* dans lequel nous possédons les autres personnes. Il doit aussi pouvoir être pour celles-ci, dans sa personnalité hypostatique, le *dépositaire* en qui elles nous possèdent. Procédant des autres personnes, il doit pouvoir habiter en nous comme dans le temple *qui lui appartient de façon spéciale*, bien qu'il ne puisse en prendre possession sans

1. * Cf. *II Cor.*, VI, 16.
2. * Pour cette terminologie, employée surtout par saint Cyrille d'Alexandrie, v. L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, XV, 1938, p. 233-278.

les autres personnes, mais uniquement pour elles, en raison de l'unité de substance et de sa relation personnelle avec elles.

Le Saint-Esprit est d'une façon toute particulière l'objet de notre amour de possession et de jouissance ; il peut être aussi dans sa personne l'objet particulier du *culte* de notre amour reconnaissant ; c'est à lui, en qui les autres personnes se donnent à nous, que nous devons nous consacrer tout d'abord comme sa propriété spéciale, afin d'appartenir en lui et par lui au Père et au Fils[1]. Si le Saint-Esprit nous a été donné par le Père comme gage de son amour paternel, nous devons l'offrir au Père et au Fils comme l'unique gage de notre amour qui soit digne d'eux. De même que nous ne pouvons remercier dignement Dieu de nous avoir donné son Fils dans l'Incarnation, qu'en lui offrant ce Fils lui-même en sacrifice d'action de grâces, nous ne pouvons répondre à l'amour dans lequel il nous a gratifiés du Saint-Esprit, qu'en lui rendant cet Esprit lui-même comme gage de notre amour.

Il est donc clair que les deux rapports apparemment contraires de donation et de prise de possession sont apparentés l'un à l'autre. Ils sont exprimés tous deux dans les belles paroles de l'hymne : le Saint-Esprit est le *doux hôte* de notre âme[2]. Comme *hôte* il prend possession de notre âme ; mais il le fait avec « douceur », ne voulant nous posséder que par notre amour, s'offrant lui-même à cet amour comme l'objet de sa douce jouissance et de sa bienheureuse étreinte. Comme hôte, il apparaît comme un don non seulement hypostatique mais encore personnel ; c'est pourquoi nous n'avons pas crainte de déterminer la seconde espèce de mission proprement dite, pour autant qu'elle concerne le Saint-Esprit, comme l'espèce selon laquelle il habite comme *hôte* dans notre âme par la grâce.

Considérons de plus près cette espèce de mission ; dans ce mystère nous en trouverons plusieurs autres ; nous y découvrirons surtout le sens profond de nombreux passages de l'Écriture et des Pères, compris sinon de façon vague ou superficielle. Nous verrons comment, étant l'hôte de notre âme, le Saint-Esprit est de façon grandiose et merveilleuse,

1. De là l'ancienne doxologie : *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto.*
2. *Dulcis hospes animae* (Séquence de Pentecôte : *Veni Sancte Spiritus*).

non seulement la cause efficiente et exemplaire mais encore en un certain sens la *cause formelle* de notre sainteté surnaturelle, de la dignité de notre filiation divine et de notre union avec les personnes divines, ainsi que plusieurs éminents théologiens l'ont affirmé en se basant sur une étude approfondie des Pères[1].

Commençons par la *sainteté*. Si beaucoup de Pères et de savants théologiens tels que Petau, Lessius, Thomassin[2], affirment explicitement que le Saint-Esprit est en un certain sens la *cause formelle* de la sainteté dans les créatures, ils n'excluent pas la sainteté qui nous est inhérente comme une qualité ; ils ne prétendent pas non plus que le Saint-Esprit est identique à cette qualité ; ils enseignent expressément le contraire. La sainteté, qualité réelle de notre âme, consiste dans la pureté et la bonté surnaturelles, qui en font une image de la sainteté divine. Le Saint-Esprit est désigné comme cause efficiente et exemplaire de cette sainteté, en partie par appropriation, en partie par propriété. Cette qualité de l'âme est une disposition à la réception du Saint-Esprit, l'hôte saint par excellence ; l'âme elle-même est appelée sainte à la manière d'une église, préparée par son ornementation et par la bénédiction de l'évêque à la célébration et à la réception du Saint Sacrement.

L'Église déjà sainte est sanctifiée une nouvelle fois par la Sainte Eucharistie ; l'âme déjà parée de la grâce est sanctifiée une nouvelle fois par l'inhabitation du Saint-Esprit, par le Saint-Esprit lui-même à qui elle est unie, à qui elle appartient, et qui s'est donné à elle. De même, d'après les théologiens, l'humanité du Christ est formellement sainte, non seulement par la sainteté inhérente à sa condition, mais aussi par la sainteté incréée du Logos à qui elle appartient. L'inhabi-

1. * Cf. ce qu'a écrit PETAU : « Clarissime Cyrillus ostendit *formam ipsam, ut ita dixerim*, qua filii Dei sumus ipsam esse Spiritus Sancti substantiam. » (*De Trinitate*, l. VIII, c. 5, n. 9.) Sur les rapports entre les mystères de la Trinité et de la grâce en général, cf. M. DE LA TAILLE, S. J., *Actuation créée par acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, XVIII, 1928, p. 253-268, et G. PHILIPS, *Les mystères de la Sainte Trinité et de la grâce*, dans *Revue ecclésiastique de Liége*, XXVII, 1935-1936, p. 163-176, et *La présence des personnes divines par la grâce*, *ibid.*, p. 237-243.

2. * Sur ces auteurs et leur doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit, cf. H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, p. 41-66.

tation du Saint-Esprit est en réalité donnée avec la grâce sanctifiante elle-même ; on peut cependant l'en distinguer ; nous devons distinguer ici la sainteté de la *consécration* de la sainteté de la qualité comme un privilège tout particulier. De même, en Dieu, nous nommons le Père et le Fils saints par leur sainteté inhérente qu'ils communiquent au Saint-Esprit, autrement que par le Saint-Esprit lui-même qu'ils possèdent comme la sainteté qui procède d'eux. Le Saint-Esprit procède de la sainteté du Père et du Fils et continue à leur appartenir par là-même ; de même il entre en nous avec la sainteté par son inhabitation et devient nôtre, non comme qualité inhérente, mais comme personne inhabitante.

Cette sainteté de la consécration nous est accordée, comme nous l'avons indiqué, parce que le Saint-Esprit vient à nous tant comme notre propriété et notre trésor, que comme notre hôte et notre propriétaire. Le vase qui contient un trésor sacré n'est pas moins sanctifié que la demeure dont un hôte saint et noble prend possession.

Le Saint-Esprit, habitant hypostatiquement en nous comme don et comme propriétaire, nous sanctifie ; il fait aussi de nous *les enfants adoptifs de Dieu*. Il le fait déjà en déversant dans nos cœurs la grâce et la charité surnaturelles, prolongeant pour ainsi dire sa vie divine dans notre âme ; l'Apôtre ne dit-il pas : *Ceux qui sont mus* (animés) *par l'Esprit de Dieu, sont enfants de Dieu*[1]. Ordinairement cette filiation fait songer uniquement au fait que par la qualité et les sentiments de son âme l'homme devient surnaturellement semblable à Dieu et porte ainsi en lui l'image de la nature et de la vie divine.

Personne n'a le droit de nier que la grâce et la charité inhérentes à l'âme suffisent à en faire l'enfant adoptif de Dieu. Mais il faut dire que la grâce et la charité constituent la dignité des enfants de Dieu, non seulement parce qu'elles rendent l'âme semblable à Dieu, mais encore parce qu'elles font de l'Esprit même de Dieu la propriété intime de l'âme[2].

1. *Rom.*, VIII, 14.

2. * Dans la troisième édition des *Mysterien* (p. 149), A. RADEMACHER fait remarquer ici que par cette doctrine de la filiation divine et de l'inhabitation du Saint-Esprit notre auteur se met en contradiction avec la grande majorité des théologiens anciens et modernes. Scheeben enseigne en effet que : « la filiation divine consiste, non seulement dans une ressemblance accidentelle et reçue de la nature divine, mais aussi dans la possession du propre

La possession et l'inhabitation du Saint-Esprit donnent à cette dignité son plus haut éclat et sa plus grande valeur. Nous sommes rendus semblables au propre Fils de Dieu, non seulement parce que nous lui devenons conformes, mais parce que nous possédons personnellement en nous le même Esprit. Notre union avec le Père céleste apparaît avec le plus d'éclat quand il dépose en nous son propre Esprit. Aussi l'Apôtre appelle-t-il le Saint-Esprit, *l'Esprit d'adoption des fils, dans lequel nous crions : Abba, Père*[1], c'est-à-dire l'Esprit

---

Esprit de Dieu et de la substance de la nature divine, et donc : *a*) dans une parenté substantielle avec Dieu ; *b*) dans une ressemblance substantielle avec Dieu, cela du point de vue de la communauté avec le Fils propre de Dieu ; *c*) dans une reproduction *(Hineinbildung)* substantielle de ce dernier dans la créature et de la créature en lui. » (*Dogmatique*, l. III, § 169, n. 863.) Ce problème se réduirait à celui de la cause formelle de notre filiation divine. On sait que le concile de Trente a défini que la cause formelle de notre *justification* était la grâce sanctifiante. Sur la base de ce texte, Th. GRANDERATH (cf. plus haut, p. 164) voulait convaincre Scheeben d'hérésie. Celui-ci, en effet, parle du Saint-Esprit en un certain sens cause formelle de notre sainteté surnaturelle. Dans sa note A. Rademacher veut montrer qu'il n'y a aucun motif de chercher plus loin que « la nature divine communiquée à la créature par la régénération ou la naissance *ex Deo*, c'est-à-dire la grâce sanctifiante », pour trouver la cause formelle de la filiation divine. On ne peut pas invoquer, en faveur d'une telle opinion, la raison théologique, parfaitement satisfaite de la grâce sanctifiante cause formelle unique. Quant à l'Écriture et aux Pères, il serait difficile d'en tirer argument. (Cf. p. 162, n. 1 pour le mot *esprit* dans l'Écriture.) (On peut voir aussi l'étude détaillée mais peu synthétique de J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938.) Il ne manque cependant pas de théologiens, et leur nombre semble plutôt s'accroître que diminuer, pour affirmer une inhabitation spéciale du Saint-Esprit. H. SCHAUF (*Die Einwohnung des Heiligen Geistes*) cite comme sources de Passaglia et Schrader, professeurs à la Grégorienne vers le milieu du XIXe siècle (cf. p. 140), Lessius, Cornelius a Lapide, Petau et Thomassin, B. de Rubeis. Comme, élèves ou partisans de la même opinion : Hergenröther, Denzinger, Scholz, Patrizi, Matignon, Manning, Kolhöfer, Koerber, Ramière, Borgianelli, Scheeben, Jovene, Hurter, Scholl, Schell, de Régnon, Gutberlet. On peut y ajouter d'autres théologiens, que l'auteur n'étudie pas comme sortant du cadre qu'il s'est tracé : Mangenot, Waffelaert, Kastner, Beumer, Schmaus, Höfer, Tromp, etc.

De toute façon, nous pouvons conclure avec Höfer (p. 144) que l'opinion de Scheeben ne contredit pas, comme Granderath voulait le prouver, le décret de la Session VI, c. 7, du concile de Trente : *unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed nos iustos facit.* Cette doctrine est supposée par Scheeben. L'inhabitation du Saint-Esprit, le don incréé, vient s'ajouter au don créé comme le sceau et la couronne de notre filiation divine. C'est par cette doctrine que Scheeben cherche à justifier tout le sens des expressions de l'Écriture et de la Tradition. Quant au concile de Trente, il a envisagé le problème du point de vue où le plaçait la controverse avec les protestants (la double justice) sans vouloir exposer le problème dans toute son ampleur. (Cf. *Dogmatique*, l. VI, § 291 et H. LANGE, S. J., *De gratia*, Fribourg-en-Br., 1929, p. 343.)

1. *Rom.*, VIII, 15.

qui opère notre adoption comme il constitue ou plutôt scelle le rapport de filiation qu'elle crée. En effet l'Apôtre dit encore : *Parce que vous êtes fils* (et que vous devez être des fils parfaits), *Dieu* (afin de couronner et de sceller cette dignité) *a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père*[1] *!* L'inhabitation du Saint-Esprit scelle notre filiation adoptive de la manière dont sa procession du Père et du Fils couronne et parfait la filiation divine. L'Apôtre appelle cette inhabitation le sceau du Saint-Esprit : *Vous avez été scellés du Saint-Esprit de la promesse, qui est le gage de notre héritage*[2].

Si le Saint-Esprit lui-même dans sa personne, comme gage de l'amour paternel qui s'incline sur nous et de l'héritage qui nous attend, nous marque, nous et notre relation avec le Père, par sa possession et son inhabitation, nous comprenons aussi tout le sens des paroles : *dans lequel nous crions*, et *qui crie en nous : Abba, Père.* Nous crions à Dieu : Père ; le Saint-Esprit le crie déjà en nous, parce qu'il a répandu en nous l'amour filial et confiant envers Dieu. Cet amour de son côté crie avec tant de force et de confiance le nom de Père, parce que, dans le Saint-Esprit, il possède et étreint le gage suprême de l'amour paternel ; le Saint-Esprit lui-même crie surtout en nous, quand il nous conduit au Père par sa personne et nous inspire envers lui la plus tendre confiance[3]. Enfin, nous rendant dignes de la tendresse du Père éternel par son inhabitation, il est en sa personne le Soupir ineffable qui demande pour nous l'amour et les bienfaits du Père, et auquel nous rattachons les soupirs et les prières par lesquels nous tendons à la révélation parfaite de la gloire des enfants de Dieu[4].

---

1. *Gal.*, IV, 6.
2. *Éph.*, I, 13-14. Par le sceau du Saint-Esprit on peut entendre également son image dans notre âme, la charité et la grâce dont il était question plus haut ; et aussi d'une façon toute particulière, le caractère sacramentel, qui nous marque et nous distingue comme des membres du Christ, appelés à la grâce. Mais ici l'Apôtre semble considérer le Saint-Esprit lui-même, dans son union avec l'âme ornée de la grâce, comme un sceau, car il ne dit pas que nous sommes marqués par le Saint-Esprit, mais du Saint-Esprit, et de plus son affirmation s'appuie sur le fait que dans sa personne même le Saint-Esprit est le gage *(arrha)* de notre héritage.
3. *Éph.*, II, 18 : *Les uns et les autres* (Juifs et Gentils) *nous avons accès auprès du Père dans un seul et même Esprit.*
4. *Rom.*, VIII, 26 : *L'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables.*

En effet, dit l'Apôtre, c'est *à cause de son Esprit qui habite en nous que Dieu vivifiera nos corps mortels*[1], c'est-à-dire qu'il les engendrera à une vie glorieuse et immortelle et révélera ainsi toute la gloire des enfants de Dieu[2].

Il va de soi que le Saint-Esprit est le sceau de notre filiation divine, non seulement parce que Dieu nous appartient comme notre Père, mais aussi parce que nous lui appartenons comme ses enfants, à la manière dont, en Dieu même, non seulement le Père appartient au Fils, mais aussi le Fils au Père dans le Saint-Esprit. Dans la Trinité, l'Esprit-Saint est par sa procession du Père et du Fils le lien et le sceau de leur unité absolue ; en nous, par son inhabitation, il est le lien et le sceau de l'unité que nous avons avec Dieu comme ses enfants adoptifs. Le Fils de Dieu lui-même le demandait au Père : *Je te prie pour que tous soient un, comme toi, Père, en moi, et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous*[3]. Pour que cela s'accomplisse, pour que nous soyons un comme lui et le Père, et que *nous soyons parfaitement un*, il ajoute nous avoir donné la gloire qu'il a reçue du Père, et explique l'organisme de cette unité : *Lui est en nous et le Père est en lui*[4]. Si nous sommes un *dans* le Père et le Fils, nous sommes un dans le lien de cette unité qui est le Saint-Esprit, et si le Fils est vraiment en nous, il l'est dans son Esprit qui nous unit en même temps à lui et à son Père.

Enfant de Dieu, l'âme est marquée du Saint-Esprit et unie par lui à Dieu le Père ; le Saint-Esprit est le baiser par lequel le Père adopte l'âme pour fille et s'unit à elle. Le Saint-Esprit est aussi le baiser par lequel le Fils en fait son épouse. Épouse du Fils, l'âme le prie, dans le Cantique des cantiques, *de la baiser du baiser de sa bouche*, afin que par son baiser spirituel elle devienne un avec lui en un seul Esprit[5]. Elle devient un esprit avec lui dans le Saint-Esprit qu'il insuffle dans sa bouche, avec lequel elle se fond par son propre

1. *Rom.*, VIII, 11.
2. * Sur notre adoption divine d'après saint Paul, et son caractère « eschatologique », cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 61-71.
3. *Jean*, XVII, 21.
4. *Jean*, XVII, 22-23.
5. *I Cor.*, VI, 16-17: *Nescitis quoniam qui adhaeret meretrici unum corpus efficitur ?... Qui autem adhaeret Deo, unus Spiritus est.*

souffle d'amour ; telle une flamme, qui, allumée par une autre flamme, s'unit avec elle pour n'en former qu'une seule. L'inhabitation réelle de l'Esprit de l'Époux en son épouse est à cette union spirituelle du Fils de Dieu avec l'âme ce qu'est au mariage l'union des corps à laquelle tend l'amour réciproque des époux. Elle peut être considérée comme la consommation et l'achèvement de l'union entre le Fils de Dieu et l'âme[1].

Le Saint-Esprit, unissant l'âme au Fils comme sa sœur et son épouse, au Père comme son enfant, l'introduit dans la communauté très intime de ces deux personnes, dans la merveilleuse société du Père et du Fils, que saint Jean désigne comme la fin de l'Incarnation[2]. Le Saint-Esprit est le lien qui unit le Père et le Fils dans sa procession et qui les unit avec la créature par son inhabitation. Voilà, dans son sens éminent, la *communicatio* (*κοινωνία*) du Saint-Esprit dont parle l'Apôtre[3], c'est-à-dire la communauté avec le Saint-Esprit et avec les personnes divines par lui, communauté fondée sur la procession et sur la mission du Saint-Esprit ; le Saint-Esprit unit toutes les créatures sanctifiées avec les personnes divines et donc aussi entre elles, les pénétrant et les embrassant toutes comme une chaîne d'or. L'unité spirituelle que l'Apôtre nous exhorte à sauvegarder[4], n'est

1. Saint Bernard en particulier, à sa manière propre, tendre et délicate, parle de l'*osculum* de Dieu dans le Saint-Esprit, et de ses relations avec l'âme qui possède la grâce. Cf. *Serm.* 8 *in Cant.* déjà cité, n. 9 : « Heureux baiser, par lequel non seulement Dieu est connu, mais le Père aimé, lui qui n'est jamais connu entièrement que lorsqu'il est aimé parfaitement. Quelle est l'âme qui sent parfois dans le secret de la conscience l'Esprit du Fils qui crie : *Abba, Père ?* Qu'elle ait la confiance d'être aimée de l'affection du Père, elle qui se sent mue par le même Esprit que le Fils ! Aie confiance, qui que tu sois qui ressens cela, aie confiance, n'hésite pas. Dans l'Esprit du Fils, reconnais-toi fille de Dieu, épouse ou sœur du Fils. Tu l'entendras appelée de ces deux noms, cette âme. Il m'est facile de le prouver. Écoute l'appel de l'époux : *Viens dans mon jardin, ma sœur, mon épouse.* Sœur, parce qu'issue du même Père ; épouse, parce que dans le même Esprit. En effet, si le mariage charnel unit en une seule chair, comment a fortiori l'union spirituelle n'unira-t-elle pas en un seul Esprit ? *Car celui qui s'attache à Dieu est un seul Esprit avec lui*, etc. »
* Cf. E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934.
2. *Jean, I° ép.*, I, 3 : *Ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Jesu Christo.*
3. *II Cor.*, XIII, 13 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis. Phil.*, II, 1 : *Si quod solatium caritatis, si qua communicatio Spiritus.*
* Cf. F. PRAT, *op. cit.*, II, p. 157 ss. *(La trinité dans l'unité).*
4. *Éph.*, IV, 3 : *Sollicite servantes unitatem Spiritus in vinculo pacis.*

pas seulement une unité d'affection, ni un accord de la charité répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit. Nous devons conserver l'unité de la charité, parce qu'un seul *vinculum pacis* spirituel, le Saint-Esprit lui-même, nous embrasse tous, parce que, comme dans un unique amour, il n'y a qu'un seul Esprit pour tous[1], et parce que notre unité avec les personnes, qui se consomme dans le Saint-Esprit, exige de nous une unité de sentiment semblable à l'unité du Père et du Fils dans la spiration du Saint-Esprit[2].

1. *Eph.*, IV, 4 : *Unum corpus, unus Spiritus.*

2. Nous ajouterons quelques textes peu connus mais très beaux sur la position du Saint-Esprit dans notre union à Dieu ; ils peuvent éclairer et confirmer notre pensée. L'auteur du *Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei* dit : « Cette unité (l'union de Dieu avec l'homme) est appelée une unité d'Esprit, non seulement parce que l'Esprit-Saint l'a produite dans l'esprit de l'homme ou la lui a conférée, mais parce qu'elle est elle-même l'Esprit-Saint, le Dieu-charité, de même que par celui qui est l'amour du Père et du Fils existent l'unité, la suavité, le bien, le baiser, l'embrassement, et tout ce qu'il peut y avoir de commun au Père et au Fils dans cette unité suprême de vérité, et dans cette vérité d'unité ; ce que, dans l'unité consubstantielle le Fils est au Père, ou le Père au Fils, l'homme l'est à sa manière à Dieu, la conscience bienheureuse se trouve pour ainsi dire au milieu dans l'embrassement et dans le baiser du Père et du Fils. SAINT AUGUSTIN disait déjà (*Serm.* 11 *de verbis Domini*) : « Dans le Père est introduite en nous l'autorité, dans le Fils la nativité, dans l'Esprit-Saint la communauté du Père et du Fils, dans les trois, l'égalité. Par ce qui leur est commun, le Père et le Fils ont voulu que nous soyons en communion entre nous et avec eux, ils ont voulu nous réunir par le don que tous deux ont en commun, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint, qui est Dieu et don de Dieu. C'est en cela que nous sommes unis à la Trinité et que nous en jouissons. » Le passage suivant de SAINT FULGENCE (*Ad Monim.*, l. II, c. 11) ne se rattache pas aussi étroitement à notre exposé, mais n'en est pas moins beau et instructif : « C'est pourquoi nous demandons que par cette grâce, qui a fait de l'Église le corps du Christ, tous les membres persévèrent, par le lien de la charité, dans l'unité du corps. Nous prions dignement que cela s'accomplisse en nous par le don de cet Esprit, qui est l'unique Esprit du Père et du Fils ; car l'unité sainte et naturelle, l'égalité et la charité de la Trinité, seul et unique vrai Dieu, sanctifient par l'unanimité ceux qu'elle adopte. Dans cette unique substance de la Trinité, il y a unité dans l'origine, égalité dans la filiation, communion d'unité et d'égalité dans la charité ; il n'y a aucune division dans cette unité, aucune diversité dans cette égalité, aucun ennui dans cette charité ; car il n'y a rien de dissonant ; l'égalité chère et une, l'unité égale et chère, la charité égale et une persévère naturellement et immuablement. La charité du Père et du Fils se montre donc « une », si l'on peut ainsi parler, par la communion même de l'Esprit-Saint, communion que le bienheureux Apôtre recommande en ces termes : *La grâce du Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous* (*II Cor.*, XIII, 13), et en un autre endroit : *s'il y a quelque consolation de charité, quelque communication d'Esprit* (*Phil.*, II, 1) ; c'est pourquoi il dit : *car la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné* (*Rom*, V, 5). Le Saint-Esprit en effet, unique Esprit du Père et du Fils, opère dans ceux à qui il donne la grâce de l'adoption ce qu'il a opéré dans ceux qui, dans le livre des Actes, ont reçu le même Esprit. Il est dit d'eux : *La multitude des croyants*

§ 31

UNITÉ ORGANIQUE DES DEUX ESPÈCES DE MISSION. EXÉCUTION ET FIN DERNIÈRE DE LA MISSION

LES DEUX ESPÈCES DE MISSION S'UNISSENT DANS LA PARTICIPATION DE LA CRÉATURE À LA PERSONNE DIVINE. BIEN QUE L'ACTIVITÉ NE SOIT QU'APPROPRIÉE À LA PERSONNE, ELLE S'UNIT CEPENDANT ÉTROITEMENT À SA MISSION. CETTE MISSION DOIT S'ACHEVER DANS UN RETOUR À LA TRINITÉ.

Ceci permet de dégager sans peine la différence entre les deux espèces de mission interne. Il est clair que la seconde, prise en elle-même, réalise plus parfaitement l'idée de mission que la première. La première contient l'image des processions éternelles, elle ne les prolonge que pour autant que la procession autre, analogue, d'une action divine dans la créature s'y rattache, de façon aussi intime que ce soit. La seconde au contraire met le terme de la procession éternelle, la personne procédante comme telle, en rapport avec la créature, et la fait habiter en elle telle qu'elle est en vertu de sa procession éternelle.

En réalité la distinction est purement logique. Nous l'avons déjà dit, les deux espèces de mission forment un organisme inséparable et vivant, qui doit être considéré comme une mission *unique* et entière dans laquelle les deux espèces se rejoignent. Comment cela ?

L'explication en est déjà donnée. Nous ne pouvons saisir le Saint-Esprit, qui est en même temps l'effusion de l'amour du Père et de l'amour du Fils, comme gage de l'amour paternel de Dieu pour nous, que parce que nous avons reçu

était un cœur et une âme (*Act.*, IV, 32). Il avait fait un seul cœur et une seule âme de la multitude de ceux qui croyaient en Dieu, lui qui est l'unique Esprit du Père et du Fils et l'unique Dieu avec le Père et le Fils. D'où l'Apôtre dit que cette unité spirituelle doit être conservée avec soin dans le lien de la paix, quand il exhorte les Éphésiens : *Je vous en prie donc, moi prisonnier dans le Seigneur, conduisez-vous dignement dans la vocation à laquelle vous avez été appelés, en toute humilité et mansuétude, avec patience, vous supportant l'un l'autre dans la charité, soucieux de conserver l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix, un corps et un Esprit* (*Éph.*, IV, 1 ss.).

* L'auteur du *Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei* est Guillaume de Saint-Thierry ; cf. J. M. DÉCHANET O. S. B., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de S. Thierry*, Bruges, 1940.

en nous l'amour filial surnaturel envers Dieu comme une effusion du même amour dont procède le Saint-Esprit ; et l'amour du Saint-Esprit est répandu dans nos cœurs afin que nous étreignions par lui le gage qui nous est présenté par Dieu. Sous un certain rapport, l'amour surnaturel est même allumé par le Saint-Esprit comme son objet ; car le mobile de l'amour est aussi une nourriture, un ferment pour l'amour, et c'est ce que le Saint-Esprit est tout spécialement comme expression vivante, comme souffle de l'amour divin sur nous. Au fond, nous n'avons qu'un courant, un processus ; le Saint-Esprit est répandu en nous, en même temps comme type, comme objet et comme ferment de notre amour. On peut comprendre dans cette triple signification la parole riche et profonde de l'Apôtre : *La charité de Dieu* (la charité envers Dieu, ou encore la charité de Dieu lui-même) *est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné*[1].

De même pour le Fils de Dieu. Dans la vie future et proportionnellement aussi dans la vie présente, il ne devient l'objet de notre jouissance que parce que la lumière dont il est né lui-même, lumière de la nature et de la connaissance divines, rayonne en nous comme en lui, et produit en nous comme en lui un reflet de la nature du Père. Inversement, cette lumière ne rayonne en nous que parce que nous connaissons et contemplons le Fils comme le miroir du Père, que nous connaissons et contemplons en lui le Père même. L'objet de l'amour doit être conçu comme un ferment, celui de la connaissance doit être conçu comme éclairant et excitant l'œil par sa lumière. Dans un certain sens la connaissance est produite par l'apparition de l'objet ; le Fils de Dieu aussi doit apparaître comme un objet qui nous illumine et qui sollicite notre connaissance. Nous avons ici un rayonnement

1. *Rom.*, v, 5. En premier lieu l'Apôtre veut dire que la *caritas creata* nous est donnée par le Saint-Esprit, *caritas increata* personnelle, répandu en nous ; mais cela peut aussi être rapporté au fait qu'il nous est donné par la *caritas creata*.

* Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Munster, 1937. Pour les Pères grecs et latins cf. S. TROMP, S. J., *De Spirito Sancto, Anima corporis mystici*, I, *Testimonia selecta e Patribus graecis*, II, *Testimonia selecta e Patribus latinis*, Rome, 1932. Scheeben verra un nouvel aspect de cette inhabitation du Saint-Esprit dans l'Incarnation du Christ. Cf. plus loin les chapitres sur l'Homme-Dieu, l'Eucharistie et l'Église.

indivisible du Fils de Dieu dans notre âme dans sa triple fonction de type, d'objet et de motif de notre connaissance surnaturelle. L'Apôtre représente en des traits vivants ce processus indivisible et cependant si riche, cette mission du Fils dans notre âme, dans les belles paroles déjà citées : *Dieu fait briller sa lumière dans nos cœurs afin que nous connaissions sa gloire dans la face du Christ Jésus*[1].

Les deux espèces de mission se conditionnent donc, se compénètrent essentiellement, et sont unies si intimement qu'elles se distinguent à peine. Voici leur expression globale : la mission d'une personne divine consiste en ce qu'une créature raisonnable participe d'elle (la μετοχή, κοινωνία des Pères grecs). Mais pour bien comprendre cette participation, il faut distinguer avec soin l'assimilation et l'union à la personne participée. Sans assimilation à la personne envoyée, la mission est absolument inconcevable ; mais elle ne peut consister formellement en ce que la personne envoyée retrouve dans la créature une image d'elle-même. L'entrée réelle de la personne divine dans la créature consiste plutôt en ce qu'elle s'unit à la créature dans l'assimilation et par elle ; telle un sceau, elle s'approche merveilleusement de la créature pour se l'assimiler et pour s'offrir elle-même à la créature par l'assimilation, comme l'objet de sa propriété et de sa jouissance. Si nous concevons l'entrée comme principe, nous avons une mission de la première, si nous la concevons comme fin de l'assimilation, une mission de la seconde espèce. La première conduit, par l'assimilation qui en est la conséquence, à la seconde, et les deux espèces se fondent indivisiblement en une seule entrée et inhabitation miséricordieuse.

Nous voici arrivés à une notion claire et complète de l'essence proprement dite des missions intérieures ; nous savons de quelle manière les personnes procédantes entrent comme telles, réellement, substantiellement et hypostatiquement avec la grâce sanctifiante dans la créature et demeurent en elle.

Mais pour caractériser ces missions sous tous les aspects et suivre jusque dans le détail les conceptions de l'Écriture,

1. * *II Cor.*, IV, 6.

nous devons considérer encore deux éléments : leur *exécution* et leur *fin dernière.* Nous verrons en même temps le rapport de la mission du Fils avec celle du Saint-Esprit, et le rapport des deux missions avec le Père, qui envoie seulement et n'est pas envoyé.

La mission des personnes divines ou plutôt leur entrée dans la créature s'accomplit par une activité divine. Selon que cette activité est attribuée à la personne qui procède ou à celle dont elle procède, on dit que la première vient à la créature ou que la seconde envoie. Cette activité en elle-même n'est pas un *proprium* de la personne qui envoie ou qui est envoyée, mais seulement un *appropriatum.* Nous l'avons déjà vu, mais voulons cependant le répéter ici en raison du contexte. Cette appropriation fait apparaître la personne envoyée comme accomplissant la volonté de celle qui l'envoie, bien qu'en réalité elle ait la même volonté ; elle la fait apparaître souvent comme opérant seule son union avec la créature, bien qu'elle ne puisse agir que dans et avec les autres personnes. On attribue principalement au Saint-Esprit l'exécution de sa propre mission comme de celle du Fils, pour le simple motif que la dispensation de la grâce, à laquelle ces missions sont liées si intimement, est un effet de l'amour divin représenté par le Saint-Esprit, et parce que, achèvement des processions internes, il se présente comme leur intermédiaire naturel vers l'extérieur. C'est ainsi qu'on lui attribue l'exécution de la mission du Fils par l'Incarnation *(conceptus de Spiritu Sancto)* et a fortiori celle de la mission contenue dans la grâce.

Dans le dessein comme dans l'exécution, on approprie l'activité correspondante aux personnes qui envoient et qui sont envoyées ; on approprie également une activité aux personnes envoyées, dans leur existence *au terme de leur mission,* pour que leur intervention apparaisse, non seulement hypostatique, mais aussi personnelle. Dans la mesure où les personnes envoyées sont réellement en nous dans ce qui leur est propre, elles n'ont pas d'activité spéciale ; elles sont type pour l'effet de l'activité divine, objet et motif pour l'activité de la créature. Si nous appelons le Saint-Esprit pris hypostatiquement, seul, sans appropriation, le Consolateur et le Paraclet, c'est parce qu'il nous assiste de sa possession et de sa consolation,

non par une activité, mais par sa présence intime. Mais quand une personne divine vient en nous, elle vient réellement avec sa force et son activité, bien que celle-ci lui soit commune avec les autres personnes ; il est donc obvie de concevoir cette personne comme éminemment et spécialement active pour nous. C'est ainsi surtout que nous concevons le Saint-Esprit, qui vient particulièrement à nous durant cette vie, comme particulièrement actif en nous, comme le Consolateur, le Vivificateur, le Protecteur et l'Ami de notre âme, qui nous est envoyé par le Père, cela avec d'autant plus de raison que, par ailleurs, comme représentant de l'amour divin, le Saint-Esprit est au sens éminent le dispensateur des grâces divines.

Nous avons dit que la mission proprement dite de la personne divine n'avait pas au sens strict comme but l'activite à exercer ; l'activité est un *appropriatum,* non un *proprium* ; cette activité peut cependant être mise en rapport avec le but de la mission proprement dite. La personne envoyée est donc conçue comme seule active dans l'exécution de sa mission, et cela d'une double manière : elle-même réalise son union avec la créature, et elle y déploie une activité correspondant à cette union. Mais l'appropriation de cette activité ne supprime pas la propriété de la mission aussi longtemps qu'on ne prend pour base de cette appropriation que l'existence particulière en fait à la personne envoyée et qu'on la considère comme le centre du processus de la mission.

L'Écriture et les Pères unissent souvent étroitement cette activité appropriée à la présence hypostatique réelle, de même que les deux espèces de cette dernière entre elles ; il n'est guère possible de les distinguer à l'expression, par exemple quand le Seigneur dit qu'*il nous enverra le Saint-Esprit comme Consolateur*[1]. Si on analyse ces expressions avec précaution et dans toute leur signification, on en découvrira tous les éléments et on verra qu'ils s'unissent en un ensemble harmonieux. Sinon on court le risque d'oublier l'un pour l'autre et on ne retient qu'une représentation étroite ou confuse du mystère que la Sainte Écriture veut nous révéler.

1. * *Jean,* XIV, 16.

Si on assume l'activité appropriée dans la notion de mission, au sens que nous venons d'indiquer, la personne envoyée apparaît, non seulement comme donnée par celle qui l'envoie, mais comme venant elle-même en nous, non seulement pour y demeurer, mais encore pour y agir.

Mais les processions divines extérieures ne peuvent pas s'achever dans le terme auquel se rend la personne envoyée. L'entrée d'une personne divine dans la créature ne peut avoir comme fin que son *retour* à celle qui l'a envoyée *avec la personne* à laquelle elle a été envoyée ; ou plutôt, elle doit élever et introduire la personne créée à laquelle elle a été envoyée dans l'unité de celle qui envoie et dont elle-même ne sort jamais.

En vertu de la περιχώρησις, de la *circumincessio*, de la compénétration des diverses personnes, aucune d'elles ne peut entrer en rapport avec nous sans les autres. C'est ce que nous exprimons d'une certaine façon en disant que la personne qui envoie descend dans notre âme avec celle qui est envoyée ; mais dans ce cas notre union avec la personne qui envoie ne se présente pas proprement comme réalisée par la personne envoyée, ou comme le résultat et le but de sa mission. La personne envoyée apparaît uniquement comme envoyée en avant, comme messagère de celle qui envoie ; elle entre la première en nous sans réaliser par une fonction spéciale l'union avec celle qui envoie, sans se montrer la médiatrice entre ceux qu'elle doit unir.

Or c'est ainsi que nous concevons ordinairement la personne envoyée, que l'Écriture et les Pères présentent notamment la mission du Saint-Esprit. A la mission extérieure des personnes divines correspond selon les Pères un mouvement inverse ; le Saint-Esprit, pénétrant, résidant et opérant dans notre âme, nous conduit à l'union avec le Fils, et par le Fils avec le Père. La mission, la communication du Saint-Esprit nous rend participants de la nature divine, nous introduit dans la communauté du Fils de Dieu qui est réengendré en nous, nous fait entrer en rapport avec son Père, qui devient aussi notre Père [1]. Si le Fils est envoyé par la régénération, le Saint-Esprit est également envoyé en lui, et ainsi tous deux

1. Cf. CYRILL. AL., *De Trinit.*, l. IV, p. 530, l. VII, p. 644.

apparaissent comme nous conduisant au Père et nous unissant à lui comme ses enfants, à lui qui envoie sans être envoyé, qui est le premier principe et la dernière fin. Quant à l'entrée parfaite dans le sein du Père, à la pleine union avec lui, par laquelle nous le contemplerons face à face et jouirons de lui avec le Fils qui par nature habite dans son sein, elle s'accomplira quand le Fils de Dieu sera réengendré en nous dans toute sa splendeur, dans l'éternité. C'est dans l'éternité, dans le repos éternel au sein de Dieu, que se trouve la dernière fin de tout mouvement, et particulièrement des processions et missions des personnes divines dans le temps. Elles habiteront alors en nous, non plus seulement pour nous conduire à l'unité avec celle qui les a envoyées, mais pour nous donner, dans la communauté du Père, objet de la plus haute jouissance, la paix divine de leur unité.

Le déploiement de la vie trinitaire intérieure aboutit essentiellement, dans les productions et dans les processions des personnes divines, à l'unité de celles-ci dans la possession de l'unique nature divine ; la Trinité se conclut dans l'unité. De même le déploiement extérieur de ces processions dans les missions a pour fin l'adoption de la créature qui en est l'objet dans l'unité de la nature divine, afin de la rendre un avec les personnes divines et par elles, comme elles sont un entre elles. Ainsi la mission manifeste l'unité comme la trinité divine dans la créature.

On pourrait dire beaucoup encore sur les missions des personnes divines ; mais le reste est moins de notre ressort ; nous renvoyons pour cela aux théologiens qui s'en sont spécialement occupés [1].

Ce que nous avons voulu montrer nous paraît suffisamment établi, à savoir que le mystère de la Trinité, dans ses éléments caractéristiques qui sont les processions éternelles, prolongées à l'extérieur par les missions, possède les rapports les plus intimes et les plus vivants avec les mystères de la grâce surnaturelle, que la Trinité est la racine vivante sur laquelle s'élève l'ordre de la grâce et qu'elle lui reste étroitement unie dans toutes ses ramifications, qu'elle acquiert enfin par l'ordre de la grâce la plus grande signification et le plus vif intérêt.

1. S. THOM., I p., q. 43. Parmi les commentaires, voir surtout SUAREZ et RUIZ in h. l.

En dehors de la mission dont il a été question jusqu'ici, il existe une mission plus grandiose encore, celle du Fils (et en lui du Saint-Esprit) par l'Incarnation. Cette mission ne rend pas seulement présente à la créature une personne dans sa particularité hypostatique ; elle fait entrer une nature créée dans son hypostase ; la personne devient vraiment *un* d'une unité hypostatique avec la créature, et exerce, par la nature assumée, des activités et des fonctions non seulement appropriées, mais réellement propres. C'est la mission par excellence.

Cette mission donne évidemment au mystère des processions trinitaires intérieures une signification beaucoup plus grande pour le monde extérieur, mais cela en partie parce qu'elle est unie de la façon la plus intime à l'autre espèce de mission qu'elle communique et parfait. Elle est le centre d'un ordre de choses merveilleux qui, selon le plan divin, s'édifie sur la base de la Trinité, jaillit d'elle comme d'une racine vivante et se déploie dans la plus belle harmonie, d'un mystère qui, étant la révélation et le développement du système trinitaire, ne peut trouver qu'en lui et par lui son explication.

Nous ne pouvons prouver cela qu'en exposant d'une façon organique toute la doctrine du mystère de l'Incarnation.

APPENDICES

I

UN ANALOGUE HYPOSTATIQUE DU SAINT-ESPRIT ET DE SON ORIGINE DANS LE DOMAINE CRÉÉ[1]

LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT TROUVE UN ANALOGUE CRÉÉ DANS LA PRODUCTION D'ÈVE. MAIS ELLE NE PEUT ÊTRE APPELÉE D'APRÈS CET ANALOGUE ; TANDIS QUE LA FEMME REPRÉSENTE L'UNITÉ CHARNELLE DANS LE GENRE HUMAIN, LE SAINT-ESPRIT REPRÉSENTE L'UNITÉ SPIRITUELLE EN DIEU.

Il ne serait pas étonnant que la seconde procession divine ne trouvât pas d'analogue correspondant dans le domaine

1. * Voir p. 97 ; *Dogmatique*, l. II, n. 1019 ss. Ces didées ont été reprises par H. DOMS (*Du sens et de la fin du mariage*. Traduction française revue et augmentée par l'auteur. Paris, 1937, p. 29 ss.) dans le but de donner à la différence des sexes sa signification la plus profonde. Il n'est guère besoin d'insister sur leur originalité.

du créé, que Dieu, de même qu'il se communique extérieurement par la création, se communiquât intérieurement avec son infinie fécondité d'une manière qui ne trouve pas d'image parmi les créatures. Nous croyons cependant qu'il existe une telle image ; en partie par parallèle, en partie par antithèse, elle met, sous de nombreux rapports, la seconde procession divine dans la plus vive lumière ; elle éclaire non seulement la distinction, mais encore la relation positive de cette procession avec la première. Car la seconde production ne doit pas seulement être distinguée de la génération comme s'accomplissant indépendamment d'elle ; elle suppose essentiellement la génération ; ce rapport positif même avec la génération la distingue de celle-ci.

Comment trouverons-nous cette image ?

Quand les macédoniens objectaient contre la procession du Saint-Esprit que l'on ne pouvait concevoir d'origine hors d'une substance sinon par génération, les Pères, en particulier saint Grégoire de Nazianze, répondaient que dans la nature humaine précisément se rencontrait une autre espèce de provenance, celle d'Ève tirée de la côte d'Adam[1].

En général on regarde cette remarque comme une échappatoire qui désarme l'adversaire sans éclairer de plus près la question elle-même. Nous croyons au contraire que cette analogie met toute la profondeur du dogme dans une vive lumière. Qu'on en juge plutôt.

En tirant Ève du côté d'Adam, Dieu voulait faire en sorte que, dans les représentants de son unité, — le père, la mère et l'enfant, — le genre humain procédât d'un seul principe, tout comme la nature divine passe du Père au Fils, du Père et du Fils au Saint-Esprit. Dieu voulait que l'unité du genre

1. GREG. NAZ., *Or. thed.* V, n. 10 et 11. Montre-moi, dit l'arien, comment, du même, l'un est fils, l'autre non fils, et tous deux cependant consubstantiels, et j'admettrai que l'un et l'autre sont Dieu. Grégoire répond qu'il n'est pas nécessaire de trouver toujours dans les choses sensibles une similitude des choses divines. Néanmoins il cite plusieurs exemples du règne animal, et enfin de la nature humaine : « Qu'était Adam ? Une œuvre de Dieu (πλάσμα). Qu'était Ève ? Un fragment (τμῆμα) de cette œuvre. Qu'était Seth ? Le produit de tous deux. L'œuvre, le fragment et le produit ne te paraissent-ils pas être la même chose (selon l'espèce) ? — Pourquoi non ? — Sont-ils consubstantiels ou non ? — Pourquoi non ? — Il est donc clair que des choses qui viennent de différentes manières à l'existence peuvent avoir la même substance... »
* Voir *Gen.*, II, 21 ss.

humain représentât le plus fidèlement possible l'unité des personnes divines. En Dieu le Fils procède du Père seul, et le Saint-Esprit apparaît comme le fruit, la couronne et le sceau de leur unité ; dans l'humanité la femme devait procéder d'abord de l'homme seul, et l'enfant devait constituer le fruit, la couronne et le sceau de leur union. Les différences qui sautent aux yeux dans cette comparaison ne font que la rendre plus forte.

Chez les hommes, le fils apparaît comme la troisième personne, et celle qui lui donne l'être comme la seconde ; en Dieu le Fils est la seconde personne, et il tire son origine de la première. Pourquoi ? Dans toutes les choses créées règne la dualité, la division entre l'acte et la puissance ; la nature humaine également est divisée en deux principes, un principe surtout actif, l'homme, et un principe surtout passif, la femme. La génération, acte suprême de la nature comme telle, est le produit de l'union de ces deux principes. En Dieu au contraire il n'y a pas distinction entre l'acte et la puissance ; Dieu est la nature pure et parfaite ; la génération, acte par excellence de la nature, procède immédiatement et exclusivement de la première personne. Dans l'homme la génération est l'*ultimum in executione*, parce que sa réalisation présuppose la distinction des sexes ; mais elle est en même temps le *primum in intentione*, parce que la distinction des sexes n'existe que pour elle. En Dieu elle est sous tous rapports la production première. C'est parce que la génération divine est une vraie génération qu'elle procède d'une personne et non de deux.

Néanmoins la troisième personne apparaît en Dieu comme l'intermédiaire entre le Père et le Fils d'une manière semblable à celle dont la mère apparaît comme l'intermédiaire entre le père et l'enfant chez les hommes. La mère est le lien d'amour entre le père et l'enfant ; en Dieu le Saint-Esprit est le lien d'amour entre le Père et le Fils. La mère communique à l'enfant la nature du père, elle réalise l'unité entre le père et l'enfant ; le Saint-Esprit fait apparaître l'unité de nature entre le Père et le Fils, non qu'il communique au Fils la nature du Père, mais parce qu'il est lui-même le fruit de leur unité et de leur amour réciproque.

En Dieu le Fils procède du Père comme Fils parfait, sans

avoir besoin ni dans son origine ni dans son développement d'une personne intermédiaire. Mais ce que la génération demande comme condition chez l'homme, la plénitude de la génération le demande comme corollaire en Dieu. Le Fils tient du Père seul son origine, mais la perfection de son unité avec le Père demande un lien personnel en qui tous deux déposent leur amour réciproque. Si les rôles des diverses personnes sont donc disposés selon un ordre différent, cela est inhérent à la différence entre la nature divine et la nature humaine.

Il est donc évident que la création de la femme, bien que précédant la génération et ne supposant pas de seconde personne, correspond à la production de la troisième personne divine. La production de la femme n'a pas été naturelle, mais surnaturelle ; pour ce motif déjà, ce n'est pas une génération. La production du Saint-Esprit n'est pas surnaturelle pour Dieu, mais elle n'est pas non plus naturelle dans le sens d'une production par voie de nature, c'est-à-dire d'une nature qui s'exprime et se manifeste elle-même. La production de la femme est une œuvre d'amour, de l'amour divin qui la tire du côté d'Adam et de l'amour qui offre sa côte pour elle dans le sommeil de l'amour. Ève n'est pas issue d'Adam par le développement et la manifestation de sa force naturelle ; elle a été prise de la substance d'Adam pour être son aide dans la propagation de la nature par voie de génération. Le Saint-Esprit est en même temps pris et donné par amour de la substance du Père et du Fils, non comme aide du Père dans la génération du Fils, ni comme engendré du Père avec le Fils, mais comme le lien qui scelle l'unité de nature entre celui qui engendre et celui qui est engendré. La matière qui devait servir à former le corps d'Ève, prise et donnée par amour, était tirée du côté d'Adam, de son cœur, du siège de l'amour ; le Saint-Esprit procède, non du sein, mais du cœur du Père et du Fils.

Ces idées peuvent paraître nouvelles ou étranges. Sous cette forme nous ne les avons en effet trouvées chez aucun Père ni chez aucun théologien. Sous une forme autre et plus belle elles sont cependant très anciennes. On sait que, après l'Apôtre, les Pères regardent le Christ comme l'Adam nouveau et véritable, dont le premier n'était que le type ; ils

enseignent que l'épouse du Christ, l'Église, la nouvelle Ève, est sortie du côté du nouvel Adam, comme la première était sortie du côté du premier [1]. L'élément de vie divine qui fait de l'Église l'épouse du Christ est tiré du côté du nouvel Adam, plongé dans le sommeil de l'amour à sa mort. Cet élément de vie n'est autre que le Saint-Esprit, qui reçoit de la divinité du Fils sa propre existence et qui entre par l'humanité de celui-ci dans l'Église pour la féconder de sa vertu. Le sang qui jaillit du cœur du Christ pour purifier et animer son Église est l'instrument, mais aussi le symbole de l'effusion temporelle et aussi éternelle du Saint-Esprit.

Le côté du premier Adam, type du côté ou du cœur du nouvel Adam, est en même temps le type du côté ou du cœur du Fils de Dieu dans sa divinité. L'Écriture dit que Dieu façonna la côte prise du côté d'Adam et en fit la femme ; les Pères enseignent que le Christ forme l'Église de l'eau et du sang qui jaillirent de son côté ; nous devons dire également que le Père et le Fils ont pris et formé le Saint-Esprit de leur côté ou de leur cœur. Ève, formée de la côte d'Adam, peut être appelée figurativement la côte d'Adam ; saint Méthode ose appeler le Saint-Esprit la *costa Verbi*, avec d'autant plus de raison que le Saint-Esprit ne provient pas seulement du côté du Logos, mais qu'il y demeure, et qu'il est communiqué aux créatures pour former l'Épouse du Logos. « Par la côte, dit saint Méthode, on entend à bon droit le Paraclet, l'Esprit de vérité, de qui ceux qui sont illuminés tirent l'immortalité... C'est à bon droit qu'il est appelé la côte du Verbe, l'Esprit septiforme de la vérité, de qui Dieu a tiré et formé, après l'extase ou la mort du Christ, sa compagne, l'Église [2]. » Le Christ ayant donné, non comme Adam sa côte, mais son sang pour former son épouse, nous dirons mieux que le Saint-Esprit est jailli du cœur du Père et du Fils. Sa procession apparaît aussi substantielle que dans l'autre image, mais en même temps plus intime et plus vivante, jaillissant immédiatement du foyer de l'amour et de la vie, portant immédiatement en elle l'amour et la vie. Sa production se présente donc plutôt comme une effusion que comme une formation ; cette

1. * Cf. S. TROMP, S. J., *De nativitate Ecclesiae e Corde Jesu in cruce*, dans *Gregorianum*, XIII, 1932, p. 489-527.
2. *Conviv. Virg.*, l.III, c. 10.

analogie s'accorde donc parfaitement avec celle que nous tirions plus haut de l'effusion du souffle de vie.

Avons-nous donc été trop loin en affirmant que la production d'Ève est un pendant, même si elle l'est principalement par antithèse, de la seconde production divine, et qu'elle éclaire surtout le rapport entre cette production et la première ?

Pourquoi alors, demandera-t-on, ne pas donner à la seconde production divine un nom propre, conforme à cette image ? Il suffit de faire observer que l'image elle-même, consistant dans un acte qui n'a eu lieu qu'une fois et qui est extraordinaire de sa nature, ne porte pas de nom propre. Ajoutons que c'est plutôt une image renversée. Peut-être d'ailleurs la ressemblance comme la dissemblance entre l'image et l'idéal ne sont-elles pas sans influence sur l'appellation donnée à la troisième personne et à sa procession.

Pour la ressemblance, il est clair que le nom originel, donné sous l'inspiration divine par Adam à la femme, a trait à son origine : *vocabitur virago* (האישה) *quia de viro* (האיש) *sumpta est.* Il est clair également que pour désigner la troisième personne divine d'après cette analogie, il n'est pas nécessaire de lui appliquer le nom de la femme. L'idée fondamentale de l'analogie ne le *permet* même pas. Si Ève a été appelée *virago* d'après le *vir* dont elle était prise, la troisième personne divine devra être nommée d'après les personnes dont elle procède. Procédant du Père et du Fils, qui sont tous deux esprit, elle sera également appelée Esprit, comme Esprit d'Esprit, *Spiritus de Spiritu.*

Le nom האישה indique déjà par sa flexion qu'il est dérivé du nom האיש, que son objet est dérivé de l'objet de ce dernier, qu'il est en relation essentielle avec lui et qu'il en dépend totalement. Le mot Esprit, nom propre de la troisième personne, renvoie essentiellement au nom esprit qui revient aux deux autres personnes ; il montre que son objet est dérivé de l'objet de ce nom. Le nom האישה montre que la femme, tirée du côté de l'home, lui est donnée pour l'assister et manifester ainsi son essence véritable. Le nom esprit montre que la troisième personne divine procède de l'unité qui fait, des deux autres personnes, un esprit, afin de manifester cette unité et de la mettre en valeur.

Notre analogie ne possède-t-elle pas une grande signification pour expliquer le nom choisi par la Révélation ? Ne s'accorde-t-elle pas parfaitement avec ce que nous avons dit plus haut, après les Pères, sur la dérivation et la signification de ce nom[1] ? Cette harmonie n'est-elle pas la meilleure justification de notre analogie ? La différence même entre l'analogue et l'idéal n'est pas sans influence sur l'appellation du Saint-Esprit ; elle confirme négativement le nom « esprit », déjà établi par la ressemblance positive.

L'origine et la position de la femme parmi les trois personnes qui représentent la nature humaine, reposent, comme d'une façon générale la sexualité et la communicabilité de la nature humaine, sur le fait que cette nature est corporelle ou, plus concrètement, charnelle. La communication substantielle de la nature n'existe pas chez les esprits créés ; elle n'a pas lieu non plus chez l'homme pour son essence spirituelle. La propagation de la nature n'a lieu que dans la chair et par la chair. Comme épouse et comme mère la femme représente cette espèce de propagation dans son imperfection même, faisant apparaître par sa nécessité, comme second principe de la génération, l'insuffisance du premier. Son nom rappelle essentiellement à l'esprit toutes les imperfections rattachées à la génération humaine. Si l'on reportait ce nom sur la troisième personne divine, non seulement cette personne, mais encore le Père et le Fils seraient représentés d'une manière charnelle. On songerait en Dieu à la dissolution de la substance, à un achèvement des personnes l'une par l'autre, au désir charnel, etc. Ce nom et la notion qui le fonde ne se parfont et ne se purifient pas comme celui de père ; ce dernier exprime principalement quelque chose d'actif, de parfait, tandis que celui de femme, d'épouse et de mère indique une attitude passive.

Tandis que chez l'homme le membre intermédiaire entre le père et le fils représente le caractère charnel de la nature et de la génération, en Dieu la personne intermédiaire entre le Père et le Fils doit représenter la spiritualité de la nature et de sa génération ; ce sera *la fleur et la couronne de la spiritualité divine.*

1. * Voir § 17, p. 100.

Chez l'homme la propagation est basée sur la nature charnelle ; en Dieu au contraire elle jaillit de sa spiritualité absolue. C'est parce que Dieu est l'esprit absolu, parce que, comme tel, il embrasse son essence par la connaissance et l'exprime dans une parole personnelle, qu'a lieu en lui une communication de la nature à une autre personne. Parmi les hommes, la femme transmet et représente l'unité charnelle, l'unité de la chair entre le père et le fils ; en Dieu la troisième personne représente l'unité spirituelle, l'unité de l'esprit, de la nature spirituelle entre le Père et le Fils, non comme l'intermédiaire mais comme la fleur et la couronne. Pour désigner le caractère et la position de cette personne divine, il ne faudra donc pas recourir au nom de la femme ; il faudra les désigner comme l'opposé transfiguré de ce nom, comme un lien absolument spirituel, ou tout simplement comme Esprit, comme l'effusion et la manifestation de l'unité spirituelle entre le Père et le Fils. A cause de sa spiritualité toute pure, la génération divine est une génération *vierge*[1] ; le Saint-Esprit sera donc lien entre le Père et le Fils d'une manière vierge.

Si la femme pouvait être dans la famille le foyer d'amour entre le père et le fils sans être épouse et mère, comme vierge, elle représenterait entièrement le Saint-Esprit, non seulement dans son origine, mais aussi dans son essence. En faisant abstraction des rapports d'épouse et de mère, on pourrait en quelque sorte considérer la troisième personne comme le représentant de l'être féminin, c'est-à-dire de l'amour et de la tendresse parmi les personnes divines.

Mais ces rapports ne se séparent guère de l'idée de femme et de sa place dans la famille. On ne peut les laisser de côté que là où la femme devient le représentant d'un amour céleste, non dans la famille humaine, mais dans la famille surnaturelle de Dieu, dans l'union virginale au Fils de Dieu incarné, comme fille adoptive de son Père céleste. Bien que répandu dans le cœur de tous les hommes, cet amour trouve dans le cœur des vierges consacrées à Dieu son foyer le plus ardent, dans leur vie de charité contemplative et active

1. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE le chante magnifiquement dans son *Carm. 2 in laud. virg.* : « πρώτη παρθένος ἐστὶν ἁγνὴ τριάς, etc. »

son expression la plus tendre et la plus belle. Les vierges consacrées à Dieu sont, comme le dit si bien saint Cyprien, « la fleur des enfants de l'Église, la parure et l'ornement de la grâce du Saint-Esprit[1]. » Ce sont les plus belles images du Saint-Esprit lui-même, qui exprime en elles sa propre essence. Telle est surtout la Vierge des vierges, devenue surnaturellement mère par la vertu du même Esprit, lien d'amour, en lui et par lui, entre le Père et son Fils incarné, comme lui-même est lien d'amour entre le Père et le Fils dans la divinité. Après elle, c'est l'Église, animée par le Saint-Esprit, par lui et en lui mère spirituelle et virginale de tous ceux qu'elle donne à Dieu comme enfants par la vertu du Saint-Esprit, et qu'elle incorpore au Fils incarné comme membres de son corps mystique[2].

Cet idée surnaturelle et transfigurée de la femme est moins une image visible indépendante qui nous fait connaître la troisième personne divine, qu'un reflet en soi invisible de son essence, qui ne peut lui-même être compris que par l'essence du Saint-Esprit.

II

LES APPROPRIATIONS DU SAINT-ESPRIT

Nous avons promis une explication détaillée des activités et des effets appropriés au Saint-Esprit[3]. Nous la faisons suivre dans cet extrait, où saint Thomas rassemble la plupart de ces appropriations d'après un ordre systématique[4]. Disons seulement que ce groupement n'a pas la prétention d'être absolument complet, et que beaucoup de passages scripturaires cités sont à entendre, comme nous l'avons montré plus haut[5], non uniquement d'une activité appropriée, mais aussi d'une relation hypostatique. Saint Thomas n'a formellement en vue

1. Saint Cyprien, *De habitu virginum*, vers le début : « Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis. »
2. * Voir c. VII, p. 549.
3. P. 138.
4. *Summa contra Gentiles*, l. IV, c. 20 ss.
* Scheeben donne le texte latin. Nous traduisons.
5. * P. 163.

que l'activité, et, dans cette supposition, doit tout expliquer par appropriation.

C. 20. Effets attribués au Saint-Esprit dans l'Écriture concernant la création tout entière.

Il nous faut maintenant considérer les effets que l'Écriture Sainte attribue au Saint-Esprit.

Nous avons montré plus haut que sa bonté pousse Dieu à vouloir que d'autres choses existent, et que par sa volonté Dieu donne l'être à ces choses. *L'amour* dont Dieu aime sa bonté est la cause de la création des êtres ; certains philosophes anciens ont dit que l'amour des dieux était la cause de tout ; ainsi le premier livre des Métaphysiques ; et Denys dit que « l'amour divin n'a pas voulu rester sans fruit[2]. » Or, nous avons vu plus haut que l'Esprit-Saint procède par l'amour dont Dieu s'aime lui-même. L'Esprit-Saint est donc le principe de la création des êtres : *Envoie ton Esprit et ils seront créés*[3].

L'Esprit-Saint procédant par voie d'amour, et l'amour incluant une force impulsive et motrice, le mouvement que Dieu a mis dans les créatures est à bon droit attribué au Saint-Esprit. Le premier changement dans les créatures est celui par lequel Dieu a tiré de la matière informe les diverses espèces. L'Écriture attribue cette œuvre au Saint-Esprit ; *l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux*[4]*;* Augustin, en effet, veut entendre par eaux la matière première au-dessus de laquelle se meut l'Esprit de Dieu, non qu'il soit mû lui-même, mais parce qu'il est le principe du mouvement.

Le gouvernement des choses par Dieu se fait selon un certain mouvement. Dieu dirige et meut tout dans les limites déterminées. Si l'impulsion et le mouvement se rapportent au Saint-Esprit parce qu'il est l'amour, le gouvernement et la propagation des créatures lui sont justement attribués. C'est pourquoi il est dit : *L'Esprit de Dieu m'a créé*[5] et *que ton bon*

1. L. I, c. 75.
2. *De divin. nom.*, c. 4.
3. *Ps. CIII*, 30.
4. *Gen.*, I, 2.
5. *Job*, XXXIII, 4.

esprit me conduise dans la terre droite[1]. Le gouvernement des sujets étant un acte propre du maître, la propriété est à bon droit attribuée au Saint-Esprit ; l'Apôtre dit en effet : *Le Seigneur est l'Esprit*[2]; et le symbole de la foi : *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

La vie se manifeste le plus dans le mouvement. Nous disons que les choses qui se meuvent elles-mêmes vivent, et d'une manière universelle celles qui sont poussées par elles-mêmes à agir. Si donc l'impulsion et le mouvement reviennent au Saint-Esprit parce qu'il est l'amour, la vie également devra lui être attribuée. Il est dit en effet : *C'est l'esprit qui vivifie*[3], et : *Je vous donnerai l'Esprit et vous vivrez*[4], et dans le symbole de la foi, nous professons notre croyance au Saint-Esprit vivifiant. Cela s'accorde également avec le mot esprit ; car la vie corporelle des êtres animés est un souffle vital répandu par le principe de la vie dans les autres membres.

C. 21. EFFETS ATTRIBUÉS AU SAINT-ESPRIT, CONCERNANT LA CRÉATURE RAISONNABLE ET LES DONS QUE DIEU LUI ACCORDE.

Il faut considérer dans les effets particuliers que Dieu opère dans la créature raisonnable, que la perfection qui nous assimile à la perfection divine nous est donnée par Dieu ; ainsi la sagesse nous est donnée par Dieu quand nous sommes assimilés à la sagesse divine. Le Saint-Esprit procédant de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, comme nous l'avons montré[5], il nous est donné quand, aimant Dieu, nous sommes assimilés à cet amour. L'Apôtre dit : *La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné*[6].

Il faut savoir cependant que les qualités divines qui sont en nous ont Dieu comme cause efficiente et exemplaire ; comme cause efficiente parce que ces effets sont opérés en nous par la vertu opérative divine ; comme cause exemplaire pour autant que ce qui est en nous de Dieu imite Dieu

1. *Ps. CXLII*, 10.
2. *II Cor.*, III, 17.
3. *Jean*, VI, 64.
4. *Éz.*, XXXVII, 6.
5. C. 19.
6. *Rom.*, V, 5.

d'une certaine façon. La vertu du Père, du Fils et du Saint-Esprit étant la même, comme leur essence est la même, tout ce que Dieu opère en nous viendra en même temps du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme de sa cause efficiente. Cependant, le verbe de sagesse, par lequel nous connaissons Dieu, qui nous est envoyé par Dieu, est proprement représentatif du Fils ; l'amour dont nous aimons Dieu est proprement représentatif du Saint-Esprit. Ainsi, la charité qui est en nous, bien qu'elle soit opérée par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est cependant en nous d'une manière spéciale par le Saint-Esprit.

Les effets divins ne commencent pas seulement par l'opération divine ; ils sont également maintenus dans l'être par elle, comme nous l'avons montré plus haut[1] ; rien ne pouvant être opéré là où l'opération divine n'est pas présente (car il faut que l'opérant et l'opéré existent en même temps en acte, tout comme ce qui meut et ce qui est mû), il est nécessaire que, là où se trouve un effet de Dieu, Dieu y soit en même temps présent pour produire l'effet. La charité par laquelle nous aimons Dieu étant en nous par l'Esprit-Saint, il faut que l'Esprit-Saint lui-même soit présent en nous, aussi longtemps que la charité est en nous. L'Apôtre dit : *Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous*[2].

Nous aimons Dieu par l'Esprit-Saint ; or ce qui est aimé se trouve dans celui qui aime ; il faudra donc que, par l'Esprit-Saint, le Père et le Fils habitent également en nous. Le Seigneur dit : *Nous viendrons à lui*, c'est-à-dire à celui qui aime Dieu, *et nous établirons chez lui notre demeure*[3]. Jean écrit : *Nous savons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné*[4].

Il est manifeste d'autre part que Dieu aime ceux dont il a fait ses amis par l'Esprit-Saint ; il ne peut leur donner un tel bien que parce qu'il les aime. C'est pourquoi le Seigneur lui-même dit : *J'aime ceux qui m'aiment*[5]. *Ce n'est pas nous qui*

1. * L. III, c. 65.
2. *I Cor.*, III, 16.
3. *Jean*, XIV, 23.
4. *Jean, Ie ép.*, III, 24.
5. *Prov.*, VIII, 17.

avons d'abord aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés le premier[1], comme il est dit. Or tout ce qui est aimé est dans celui qui aime. Il faut donc que, par l'Esprit-Saint, non seulement Dieu soit en nous, mais que nous soyons également en lui. Il est dit : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui*[2]. *Nous savons que nous demeurons en lui et lui en nous, parce qu'il nous a fait participants de son Esprit*[3].

Le propre de l'amitié est de révéler ses secrets à l'ami ; l'amitié unissant les affections et fondant deux cœurs en un seul, on ne prononce pas au dehors de son propre cœur ce qu'on révèle à son ami ; le Seigneur dit aux disciples : *Je ne vous appellerai plus des serviteurs... Je vous appelle des amis... Car je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père*[4]. Étant donc devenus les amis de Dieu par l'Esprit-Saint, l'on dit à raison que les mystères divins nous sont révélés par l'Esprit-Saint. L'Apôtre dit : *Il est écrit que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, que ce n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment ; mais à nous, Dieu l'a révélé par son Esprit*[5].

Et comme l'homme tire son langage des choses qu'il connaît, il parle aussi des divins mystères par l'Esprit-Saint selon cette parole : *C'est en Esprit qu'il révèle des mystères*[6], et : *Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous*[7]. Des prophètes il est dit : *Inspirés par l'Esprit-Saint, les hommes saints de Dieu ont parlé*[8], et le symbole de la foi dit du Saint-Esprit : *Qui a parlé par les prophètes.*

Ce n'est pas seulement le propre de l'amitié de révéler ses secrets à l'ami à cause de l'unité d'affection ; la même unité demande qu'elle partage également avec lui ses biens ; l'ami étant un autre moi, il faut l'aider comme soi-même, partager avec lui son bien. Le propre de l'amitié, c'est de vouloir et de faire le bien à son ami, selon cette parole : *Celui qui possède les biens de ce monde et qui voit son frère dans la nécessité, et qui lui ferme ses entrailles, comment la charité de Dieu peut-*

1. *Jean, Ie ép.*, IV, 10.
2. *Ibid.*, IV, 16.
3. *Ibid.*, IV, 13.
4. *Jean*, XV, 15.
5. *I Cor.*, II, 9-1
6. *I Cor.*, XIV, 2.
7. *Matth.*, X, 20.
8. *Pierre, IIe ép.*, I, 21.

elle demeurer en lui[1] ? C'est ce qui s'applique par excellence à Dieu, dont le vouloir est efficace pour produire l'effet ; c'est donc à bon droit que tous les dons de Dieu nous sont dits donnés par l'Esprit-Saint, selon cette autre parole : *A l'un est donné par l'Esprit la parole de sagesse, à l'autre la parole de science selon le même Esprit*[2]*;* après une longue énumération il est ajouté : *Tous ces dons, c'est un seul et même Esprit qui les produit, les distribuant à chacun comme il veut*[3].

Quand un corps s'approche du feu, il devient semblable au feu, il acquiert la légèreté et est mû par le mouvement propre du feu ; l'homme qui parvient à la béatitude propre à Dieu selon sa nature doit en premier lieu devenir semblable à Dieu par les perfections spirituelles, ensuite agir selon ces perfections, et enfin acquérir la possession de cette béatitude. Mais les dons spirituels nous sont donnés par l'Esprit-Saint comme nous l'avons montré ; nous sommes donc configurés à Dieu par l'Esprit-Saint, c'est par lui que nous devenons aptes à bien agir et c'est également lui qui nous prépare la voie à la béatitude.

L'Apôtre insinue ces trois choses quand il dit : *Dieu nous a oints, nous a signés, et a mis le gage de l'Esprit dans nos cœurs*[4], et : *Vous êtes signés de l'Esprit-Saint de la promesse qui est le gage de notre héritage*[5]. Car la signature marque la ressemblance de la configuration, l'onction rend l'homme apte à agir de manière parfaite, et le gage nous donne l'espoir de l'héritage céleste qui est la béatitude parfaite.

C'est par la bienveillance qu'un homme adopte un autre homme comme fils pour en faire son héritier. L'adoption des fils de Dieu est donc à bon droit attribuée au Saint-Esprit, selon cette parole : *Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants, dans lequel nous crions Abba (Père)*[6].

Quand un homme devient l'ami d'un autre homme, il écarte tout ce qui peut le blesser, car l'offense contrarie l'amitié. Il est dit : *La charité couvre toutes les fautes*[7]. Quand

1. *Jean, Ie ép.*, III, 17.
2. *I Cor.*, XII, 8.
3. *Ibid.*, II.
4. *II Cor.*, I, 21-22.
5. *Éph.*, I, 13-14.
6. *Rom.*, VIII, 15.
7. *Prov.*, X, 12.

nous devenons les amis de Dieu par l'Esprit-Saint, toutes nos fautes nous sont remises par Dieu ; le Seigneur dit aux disciples : *Recevez l'Esprit-Saint, ceux dont vous aurez remis les péchés, ils leur seront remis*[1]. A ceux qui blasphèment le Saint-Esprit, la rémission des péchés est refusée[2], parce qu'ils n'ont pas le moyen d'obtenir la rémission des péchés.

Nous sommes également dits rénovés et purifiés ou lavés, selon cette parole : *Envoie ton Esprit et ils seront créés, et tu renouvelleras la face de la terre*[3], et : *Renouvelez-vous dans l'esprit de votre pensée*[4], et : *Quand le Seigneur aura purifié les souillures des filles de Sion et lavé le sang du milieu de Jérusalem, par l'Esprit de justice et par l'Esprit d'ardeur*[5].

C. 22. EFFETS ATTRIBUÉS AU SAINT-ESPRIT, COMME MOUVANT LA CRÉATURE VERS DIEU.

Après avoir considéré les dons que, d'après l'Écriture Sainte, Dieu nous accorde par l'Esprit-Saint, il nous faut considérer comment nous sommes mus vers Dieu par l'Esprit-Saint.

Ce qui paraît être propre par excellence à l'amitié, c'est de vivre dans la société de son ami. L'homme vit dans la société de Dieu quand il le contemple, comme disait l'Apôtre : *Notre conversation est dans les cieux*[6].

L'Esprit-Saint nous faisant aimer Dieu, nous fait également contempler Dieu ; l'Apôtre dit : *Nous tous, contemplant, la face découverte, la gloire du Seigneur, sommes transformés de clarté en clarté dans une même image, comme par l'Esprit du Seigneur*[7].

C'est encore le propre de l'amitié de se délecter dans la présence de l'ami, de se réjouir de ses paroles et de ses actes, de trouver en lui la consolation dans toutes les anxiétés. Dans la tristesse, nous recourons à nos amis pour trouver la consolation. L'Esprit-Saint, faisant de nous les amis de Dieu, le faisant habiter en nous et nous faisant habiter en lui, comme

1. *Jean*, XX, 22.
2. *Matth.*, XII, 31.
3. *Ps. CIII*, 30.
4. *Éph.*, IV, 23.
5. *Is.*, IV, 4.
6. *Phil.*, III, 20.
7. *II Cor.*, III, 18.

nous l'avons montré[1], il s'ensuit que, par l'Esprit-Saint, nous trouvons en Dieu la joie et la consolation contre toutes les adversités et les attaques du monde. Il est dit : *Rends-moi la joie de ton salut, et fortifie-moi d'un esprit noble*[2], et : *Le royaume de Dieu est la justice et la paix et la joie dans l'Esprit-Saint*[3] : et encore, *L'Église... avait la paix, elle s'édifiait, marchant dans la crainte du Seigneur, et était remplie de la consolation de l'Esprit-Saint*[4]. C'est pourquoi le Seigneur appelle l'Esprit-Saint *le Paraclet*, c'est-à-dire le consolateur : *L'Esprit-Saint Paraclet*[5], etc.

C'est également le propre de l'amitié d'être d'accord avec l'ami dans ce qu'il veut. La volonté de Dieu nous est manifestée par ses préceptes. L'amour dont nous aimons Dieu nous fait observer ses commandements, selon cette parole : *Si vous m'aimez, gardez mes commandements*[6]. L'Esprit-Saint, ayant fait de nous les amis de Dieu, nous pousse également à observer les commandements de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre : *Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu*[7].

Il faut considérer cependant que les fils de Dieu sont mus par l'Esprit-Saint, non comme des serviteurs, mais comme des hommes libres. Celui-là étant libre qui se meut lui-même, nous faisons librement ce que nous faisons par nous-mêmes ; ce que nous faisons contre notre volonté, nous ne le faisons pas librement, mais servilement ; soit que la violence est absolue, lorsque tout le principe du mouvement est extérieur, sans que celui qui la subit y ajoute quelque chose, par exemple quand un homme est forcé par violence à un mouvement ; soit que la violence se mêle à un élément volontaire, par exemple quand un homme veut faire ou souffrir ce qui est contraire à sa volonté, afin d'échapper à ce qui le contrarie davantage. L'Esprit-Saint nous incline de façon à nous faire agir volontairement, en faisant de nous les amis de Dieu. Le Saint-Esprit meut les fils de Dieu à agir librement

1. * Chapitre précédent.
2. *Ps. L*, 14.
3. *Rom.*, XIV, 17.
4. *Act.*, IX, 31.
5. *Jean*, XIV, 26.
6. *Jean*, XIV, 15.
7. *Rom.*, VIII, 14.

par amour, non servilement par crainte ; l'Apôtre dit : *Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption des fils*[1].

La volonté étant ordonnée à ce qui est vraiment bon, si, à cause d'une passion ou d'une mauvaise habitude ou disposition, l'homme se détourne de ce qui est vraiment bon, il agit servilement, car il est poussé par un objet extérieur, si l'on considère l'ordre naturel même de la volonté. Si l'on considère l'acte d'une volonté inclinée vers un bien apparent, l'homme agit librement quand il suit sa passion ou son habitude corrompue ; il agit servilement quand, cette volonté demeurant, il s'abstient de ce qu'il désire par crainte d'une loi contraire. L'Esprit-Saint inclinant par l'amour la volonté au vrai bien, auquel elle est dirigée naturellement, enlève et la servitude par laquelle l'homme, devenu esclave de la passion et des péchés, agit contre l'ordre de la volonté, et la servitude par laquelle, esclave mais non ami de la loi, il agit selon la loi contre la disposition de sa volonté. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Où règne l'Esprit du Seigneur règne la liberté*[2], et : *Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la loi*[3]. C'est pourquoi l'Esprit-Saint est dit mortifier les œuvres de la chair, quand nous ne nous laissons pas détourner, par la passion de la chair, du bien auquel l'Esprit-Saint nous conduit par l'amour, selon cette parole : *Si, par l'Esprit, vous mortifiez les œuvres de la chair, vous vivrez*[4].

---

1. *Rom.*, VIII, 15.
2. *II Cor.*, III, 17.
3. *Gal.*, V, 18.
4. *Rom.*, VIII, 13.

* Dans l'édition Höfer, Scheeben ajoute encore en appendice un chapitre de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de S. BONAVENTURE (c. VI, *De speculatione beatissimae trinitatis in eius nomine, quod est bonum*).

CHAPITRE III

LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATION ORIGINELLE [1]

Ce bien (divin), qui dépasse toute intelligence, nous hommes, nous y avons participé un jour ; et ce bien qui défie toute conception et toute pensée était tellement fixé dans notre nature qu'il semblait identique au bien de l'homme, grâce à la ressemblance et à l'imitation la plus parfaite[2].

§ 32

LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATURE N'EST PAS LA CRÉATURE COMME TELLE, MAIS LA COMMUNICATION DE LA NATURE DIVINE QUI LUI EST FAITE.

DANS LA CRÉATURE LE SURNATUREL EST DISTINCT DE LA NATURE ET INACCESSIBLE À LA RAISON. DIEU A ÉLEVÉ LA CRÉATURE AU-DESSUS DE SA NATURE POUR LA FAIRE PARTICIPER À LA NATURE DIVINE ET À LA VIE TRINITAIRE.

Dieu, tel qu'il est en lui-même dans la trinité des personnes, tel qu'il habite dans sa lumière inaccessible, est le mystère le plus grand et le plus élevé du christianisme.

Beaucoup de choses nous sont apparues de Dieu dans ses œuvres, et, pour autant qu'elles nous sont apparues, ce ne sont pas des mystères pour nous, du moins pas au sens strict, spécifique.

---

1. * Cf. L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *L'homme*, Paris, 1921 ; J.-V. BAINVEL, S. J., *Nature et surnaturel. Élévation, déchéance, état présent de l'humanité*, Paris, 1920 ; A. MICHEL, *Justice originelle*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, 1925, col. 2020-2042 ; A. VERRIÈLE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932.
2. GREG. NYSS., *De beat.*, or. III.

* Grégoire parle du bien que nous avons perdu en Adam.

Si les œuvres de Dieu révèlent *les perfections invisibles de Dieu*[1], elles ne doivent pas être considérées comme des mystères au sens propre, puisqu'elles se présentent immédiatement à nos yeux. Nous ne voulons pas dire que nous pouvons pénétrer et comprendre jusque dans leurs profondeurs toutes les œuvres de Dieu ; qui pourrait y songer ? Nous ne voyons que la surface, non l'essence, les phénomènes, non les raisons profondes, les effets apparents, non les causes intimes. Ce n'est que par déduction rationnelle que nous pénétrons jusqu'à l'essence, jusqu'aux fondements et aux causes. Mais nous pouvons pénétrer et connaître réellement, bien que d'une façon imparfaite, le monde naturel par nous-mêmes, par la lumière que nous possédons en nous.

Le véritable mystère dans le monde créé doit être, d'après la doctrine chrétienne, une chose si élevée que, par notre lumière naturelle, nous ne pouvons pas même le connaître d'une manière imparfaite et par déduction. Ce mystère n'est pas caché et mystérieux parce qu'il est enfoui dans les créatures comme leur essence intime et leur moelle, mais parce qu'il dépasse infiniment l'essence la plus intime des créatures ; si la raison avait parfaitement saisi leur essence, elle n'aurait pas encore fait un pas pour dévoiler le mystère déposé par Dieu dans la créature.

Il n'en est pas ainsi pour Dieu, nous l'avons déjà vu. Si nous connaissions son essence telle qu'elle est en elle-même, nous connaîtrions le mystère de la Trinité ; ce dernier ne dépasse pas objectivement et réellement l'essence de Dieu ; il la dépasse pour autant qu'il n'apparaît pas dans la nature créée[2]. Pour la créature au contraire, le naturel est réellement différent du surnaturel ; il ne lui est pas nécessairement uni ; le surnaturel s'ajoute au naturel comme une réalité nouvelle et supérieure, réalité qui n'est pas incluse en lui, qui n'en découle pas et qui n'est pas exigée par lui. Dieu nous présente deux aspects, un aspect visible et un aspect mystérieux. La créature, elle, contient deux royaumes réellement distincts, deux mondes pour ainsi dire, bâtis l'un sur l'autre, un monde visible et un monde invisible, un monde naturel

1. * *Rom.*, I, 20.
2. * Cf. p. 45.

et un monde surnaturel ; le monde naturel, il est vrai, est impénétrable à la raison dans ses profondeurs, mais le monde surnaturel est inaccessible à tout point de vue, il est insondable et proprement mystérieux.

Comme tout ce qui existe au dehors de Dieu ne peut être que l'œuvre de Dieu, il faut, s'il existe dans la créature un véritable mystère, qu'il y ait *deux espèces d'œuvres de Dieu*, les œuvres *visibles* (pour l'œil du corps ou de l'esprit) et les œuvres *invisibles* (pour l'un et l'autre), les œuvres *naturelles* et les œuvres *surnaturelles*. On entend les premières quand on parle de la connaissance de Dieu par ses œuvres, parce que seules elles peuvent nous donner une connaissance de Dieu. Les autres au contraire ne nous apprennent pas tant à connaître Dieu, car elles ne nous sont pas connues en elles-mêmes ; elles nous sont plutôt enseignées par Dieu, par sa Révélation surnaturelle, bien qu'une fois révélées elles nous manifestent à leur tour et d'une façon bien supérieure aux premières la gloire, la puissance et la bonté de Dieu.

Rien n'est donc plus contraire à la grandeur et à la dignité du mystère que les chrétiens voient dans la créature, que de ne vouloir y reconnaître *qu'une* espèce d'œuvres de Dieu, de se représenter uniquement l'activité de Dieu comme produisant des êtres au dehors de lui-même, prenant soin de leur développement harmonieux et préparant des remèdes extraordinaires à des troubles éventuels. Cependant, il n'y a pas longtemps, cette conception était représentée par de nombreux systèmes[1].

1. * Cf. p. VIII. Scheeben ne pense pas seulement aux rationalistes et semi-rationalistes. Comme il le dira plus explicitement dans sa *Dogmatique*, l'aspect surnaturel de la grâce était négligé par un bon nombre de théologiens catholiques, surtout dans la première moitié du XIXe siècle : « Les scolastiques ont traité avec beaucoup de soin et avec un tact parfait du caractère surnaturel de la vision béatifique ; ils s'en sont servi comme d'un axiome dans la théologie de la grâce. En revanche les théologiens modernes, qui ont escamoté le fond et le caractère surnaturel de la grâce et de la vie chrétienne, ont complètement ignoré ce point. Abandonnant le seul côté théologique de la question, comme s'ils n'étaient que philosophes, ils se sont principalement occupés de la vocation religieuse et morale de l'homme : ils n'ont considéré la vie éternelle que comme une récompense attachée à la solution du problème moral. » (*Dogmatique*, l. III, § 164, n. 702.) Scheeben se plaignit en particulier à ce propos des théologiens de Tubingue. La doctrine de la condition originelle proposée par KUHN (cf. article *Bay* dans la première édition du *Kirchenlexikon*) et par son disciple MATTES (article *Gerechtigkeit*, *ibid.*), dit-il, est du pur jansénisme (*Briefe nach Rom*, p. 68).

Beaucoup croyaient que le grand mystère de l'homme, révélé par le christianisme, était que l'homme apparût vraiment dans le christianisme comme la créature de Dieu, et donc dans des rapports transcendants avec Dieu, c'est-à-dire dans des rapports qui dépassent la nature de l'homme considérée comme telle, et qui ne peuvent être connus par la raison.

D'autres, et en partie aussi les mêmes, pensaient que l'état dans lequel Dieu a créé l'homme était tout à fait naturel, que la nature de l'homme exigeait qu'il ait été créé tel[1]. Cet état serait si naturel et si nécessaire qu'on ne pourrait comprendre l'état de l'homme actuel, qui naît dépourvu des dons originels, sans attribuer la perte de ces dons à une faute générale qui l'aurait provoquée. L'état de l'homme déchu serait un mystère qui ne trouverait son explication que dans le mystère du péché originel. « Sans ce mystère, » dit Pascal, « le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme[2]. »

Je crois qu'ici il ne reste pas de mystère. L'état originel n'est pas un mystère puisqu'il se comprend de lui-même ; l'état actuel n'est pas un mystère puisqu'il est connu par l'expérience et qu'il demande le péché originel comme explication ; le péché originel lui-même n'est pas un mystère puisqu'il est postulé comme la seule explication possible d'une réalité évidente et donc connue par la raison. On pourrait tout au plus l'appeler mystère à cause de l'incompréhensibilité de son essence, incompréhensibilité si grande dans cette théorie,

1. * C'était l'opinion de Baïus. « L'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine était due à l'intégrité de la condition originelle, et doit donc être dite naturelle, non surnaturelle. » (cf. DENZ., 1021.) V. SCHEEBEN, article *Bajus*, dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., I, 1882, col. 1852-1862 ; dans le *Katholik*, 1865, II, 284 ; dans la réédition du *Quid est homo* de A. CASINI et dans la *Dogmatique*, l. III, § 161 et l. VI, § 291, n. 268-270. Cf. aussi F.-X. JANSEN, *Baïus* et *le baïanisme*, Louvain, 1927 ; X. LE BACHELET, S. J., *Baïus* dans *Dict. de théol. cath.*, II, 1905, col. 38-111.

2. *Pensées*, IIe partie, a. 5, n. 4.

*Le point de vue est évidemment différent. Pascal ne pense pas à un mystère théologique et part de faits d'expérience. Son point de vue est avant tout apologétique. Cf. LE BACHELET, *Le péché originel*, p. 113-120 (contre ceux qui pensent que le péché originel peut se prouver par la condition actuelle de l'humanité). Sur Pascal, cf. H. PETITOT, O. P., *Pascal. Sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, Paris, 1911.

qu'elle découle, non de la faiblesse de notre raison, mais de l'absurdité de la chose elle-même, comme on verra plus tard[1].

Supposé qu'il y ait une réelle incompréhensibilité pour notre raison seule, cette incompréhensibilité ne nous autorise pas à dire que le péché originel est un mystère autrement que mille choses naturelles, par exemple l'union de l'âme et du corps. Seul le *comment* nous est caché ici ; l'objet lui-même est connu par notre raison. De plus, si le péché demeure seul comme mystère, le mystère n'est-il pas entré dans le monde par l'homme, par la créature, n'est-il pas l'œuvre de l'homme ? Où reste le mystère de Dieu dans la créature ? Il faut le limiter à une réaction surnaturelle de Dieu contre le péché ; il vient comme à côté, comme par hasard dans le monde. Nous verrons que si l'Incarnation est réduite à cette réaction, elle conserve avec peine son élévation et sa grandeur.

Originellement, avant le péché, un grand mystère, une œuvre de Dieu, incompréhensible et inaccessible à la raison, était contenu dans la créature et en particulier dans l'homme ; s'opposant à ce mystère de Dieu, le péché apparaît également comme un mystère, possédant un caractère de malice et une portée aussi inaccessibles à la raison naturelle que son contraire.

Ce mystère est une œuvre *particulière* et surnaturelle de Dieu ; ce n'est donc pas le rapport de dépendance dans lequel l'homme, créature, se trouve vis-à-vis de son Créateur. La création est la cause des êtres extérieurs à Dieu ; ces êtres ne peuvent arriver à l'existence que par la création ; la dépendance vis-à-vis de Dieu comme Créateur et les rapports qui en découlent sont pour tout être extérieur à Dieu aussi essentiels et naturels que sa propre existence. Ces rapports ne sont pas uniquement connaissables par révélation surnaturelle ; la seule raison peut et doit les connaître, même si elle ne les pénètre pas entièrement. Comment peut-on dire que le rapport de la créature avec son Créateur est un mystère surnaturel, spécifiquement chrétien ? Il n'est évidemment pas facile pour la raison abandonnée à elle-même de concevoir clairement la création *ex nihilo ;* même les grands philosophes

1. * Cf. p. 289.

du paganisme n'ont pas été heureux en cela [1]. Ils en avaient cependant une notion obscure, car ils faisaient dépendre tout être de Dieu. De toute façon cette vérité appartient au domaine des vérités naturelles. La création n'est pas au sens propre un mystère transcendant, inaccessible à la raison.

Ce qui est inaccessible à la raison, ce qui est vraiment surnaturel, ce sont les liens supérieurs de dépendance de Dieu et d'union avec lui, appelés à l'existence par une action de Dieu sur la création, tout à fait différente de la création elle-même. Nous disons une action de Dieu *tout à fait* différente de la création, pour la distinguer aussi de cette action qui n'est pas en elle-même création, c'est-à-dire production d'une substance de rien, mais qui la suit nécessairement, qui appartient à la conservation et au perfectionnement de l'ordre de choses établi par la création. Dieu ne doit pas seulement donner à ses créatures l'existence, il doit les pourvoir, les soutenir et les conduire de façon qu'elles puissent atteindre leur destinée et leur perfection naturelles. Cette action de Dieu et ses effets ininterrompus sont évidents une fois la création admise, ils sont donc aussi peu et encore moins surnaturels et incompréhensibles que la création elle-même ; ils sont compris dans l'idée de créature, d'ange et d'homme.

L'activité supérieure dont nous parlions n'est ni la création ni une conséquence nécessaire de celle-ci. C'est l'activité d'une condescendance et d'un amour tout particuliers et surnaturels. Dieu donne à sa créature infiniment plus qu'elle ne possède dans sa nature ou qu'elle ne peut exiger pour sa perfection. Il ne développe pas uniquement le fondement posé dans la création, il en fait la base d'une création et d'un ordre supérieurs. En un mot *il élève la créature au-dessus de sa propre nature et la fait participer à sa nature à lui.*

Le mystère de Dieu dans la création n'est pas la créature comme telle, même si elle porte la marque parfaite de ses rapports naturels avec Dieu. Comme nous l'avons dit, ceci n'est pas un mystère pour la saine raison naturelle ; ce n'est caché qu'à la raison faussée, plongée dans la matérialité, la raison qui étouffe sa propre lumière et qui ne possède plus de critère pour déterminer ce qui la dépasse.

1. * Cf. S. THOMAS, I, q. 44-46.

Le mystère de Dieu dans la créature est une lumière surnaturelle que Dieu répand sur elle pour la faire participer à sa nature et à sa gloire divines ; cette lumière est pour nous aussi cachée et aussi mystérieuse que la nature de Dieu elle-même. C'est une certaine *extension à la créature des productions divines internes;* Dieu lui imprime l'image de son Fils et la fait participer à sa propre nature, il réengendre son propre Fils en elle; il lui insuffle son propre Esprit et se l'unit ainsi dans la communion la plus intime de vie et d'amour surnaturels. A cause de leur grandeur infinie, cette régénération et cette communauté sont aussi mystérieuses et cachées que la génération du Fils éternel et la spiration du Saint-Esprit. Le mystère de Dieu dans la créature est l'effusion sur la créature de ce qui est caché dans le sein et dans le cœur de Dieu et l'élévation de la créature jusque dans le sein et dans le cœur de Dieu ; dans le sein de Dieu, afin que, réengendrée par Dieu, transfigurée par sa lumière, la créature soit transformée à son image ; dans le cœur de Dieu, afin que, animée par son Esprit, elle soit pénétrée de son ardeur et fondue avec lui *en un seul Esprit.*

Ce mystère est tellement différent de la création elle-même et de tout ce qui y appartient, qu'il en constitue pour ainsi dire le contre-pied. Il arrache la créature à la place qui lui revenait par son origine du néant pour la diviniser, c'est-à-dire pour la rendre participante de la nature et de la gloire, de la sainteté et de la béatitude divines. Il faut donc l'opposer à la création de la même manière qu'on oppose à celle-ci la génération et la spiration en Dieu.

La distinction entre le Fils unique de Dieu et la créature divinisée ne peut que renforcer le caractère mystérieux et surnaturel de cette divinisation. Le Verbe éternel possède la nature divine essentiellement et nécessairement ; elle est inséparable de son caractère personnel, il ne pourrait pas être Verbe de Dieu si le Père n'exprimait en lui sa propre essence, s'il ne déposait en lui sa propre nature. S'il y a un Verbe en Dieu, il doit nécessairement être de nature divine et Dieu.

Les créatures au contraire, parce qu'elles sont créatures, ne participent pas de la nature divine et ne peuvent jamais devenir Dieu. Elles sont d'une autre nature que le Créateur ; même si leur nature ressemble dans une certaine mesure à la

nature divine, cette ressemblance n'est pas spécifique, elle ne permet pas de dire que les créatures sont divines. La participation à la nature divine ne peut être pour elles ni essentielle ni nécessaire ; elle dépasse infiniment l'étendue de leur essence et la dignité de leur personnalité ; elle ne peut leur être accordée que par une condescendance inattendue de l'amour divin, par une effusion incompréhensible de la puissance divine, par pure grâce et générosité.

Que concluons-nous de cela ? Nous en concluons que la communication de la nature divine aux créatures, bien qu'elle ne soit ni aussi parfaite ni aussi élevée que la génération du Verbe, est cependant aussi impénétrable et aussi mystérieuse que celle-ci. Bien que dans la génération du Verbe la nature divine soit communiquée substantiellement dans sa totalité, il apparaît tout aussi merveilleux que Dieu communique aux créatures une participation de sa nature. Si dans la première l'effet est infiniment plus grand, il est cependant tout naturel pour Dieu ; pour nous il est évident dans la supposition d'une production interne en Dieu ; à l'intérieur de lui-même Dieu ne peut communiquer que sa propre essence, et cela d'une manière parfaite. Si dans la seconde l'effet est moindre, la distance entre Dieu et la créature apparaît néanmoins si grande qu'il nous est impossible de concevoir comment Dieu peut communiquer aux créatures une participation de sa nature.

De plus la communication de la nature divine au Fils est objectivement nécessaire. Seule la faiblesse de notre lumière naturelle est, comme nous l'avons montré plus haut[1], cause de ce que nous ne connaissons pas par nous-mêmes la nécessité et l'effet de cette communication. La communication aux créatures n'est rien moins que nécessaire, même en supposant la création ; Dieu n'en a pas besoin, et les créatures n'ont pas le moindre droit à ce qu'elle leur soit accordée. Le dessein de l'accomplir est un acte absolument libre de la volonté divine ; pour les créatures c'est un mystère absolu, qui ne peut leur être enseigné que par une révélation également libre de la part de Dieu.

La communication de la nature divine étant absolument

1. * P. 28.

surnaturelle pour la créature, les deux caractères du mystère, comme nous les avons déjà reconnus dans la Trinité, s'unissent ici. A cause de sa surnaturalité, cet objet est si élevé que nous ne pouvons pas le soupçonner par nous-mêmes ; loin de pouvoir en démontrer positivement et en comprendre la possibilité, nous ne pouvons pas nous en faire une *notion* claire. Nous comprenons sa possibilité pour autant que nous savons que Dieu est *assez puissant pour faire infiniment plus que nous ne pouvons demander ou comprendre*[1], pour autant que, grâce à l'Incarnation, nous pouvons nous le représenter analogiquement par des similitudes et des symboles empruntés au monde naturel ; cette représentation peut devenir suffisamment déterminée et vraie, mais c'est plutôt une ombre qu'une image claire et vivante de son objet.

Nous pouvons encore beaucoup moins connaître par la raison *l'existence* de cet objet. Nous ne le pouvons pas *a priori*, parce que son existence n'est pas nécessaire. Nous ne le pouvons pas *a posteriori*, par expérience naturelle propre ou par déduction, car un fait surnaturel ne peut être que l'objet d'une expérience surnaturelle ; même quand nous jouissons de la participation à la nature divine nous ne pouvons pas la connaître par notre lumière naturelle, pas plus que nous ne pouvons percevoir par nos facultés sensibles la spiritualité de notre âme.

Celui qui regarde comme une chose évidente ou comme un objet d'expérience naturelle la participation à la nature divine avec les perfections qu'elle inclut, prouve qu'il n'en comprend rien, qu'il n'en a pas la moindre notion. Il confond le supérieur avec l'inférieur, le surnaturel avec le naturel ; il rabaisse la grandeur céleste du premier au niveau du second, ou il élève la nature à une hauteur telle que le surnaturel, le divin, apparaît pour elle comme naturel, il la confond avec Dieu. Avec une juste notion de la bassesse de la nature créée et de l'infinie grandeur de la nature divine, cette confusion est impossible ; la communication de la nature divine aux créatures devient un miracle infini de puissance et d'amour divins.

Plus la possibilité et l'existence d'un bien dans la créature

1. *Éph.*, III, 20.

se comprennent d'elles-mêmes, moins ce bien excite notre admiration ; nous n'admirons que ce qui est inattendu, extraordinaire, ce qui dépasse nos idées et notre attente. Les théologiens enseignent que celui qui comprend combien toutes ses notions et représentations restent en deçà de la grandeur de Dieu, en a la notion la plus juste et la plus digne. De même celui-là seul a une notion exacte et digne de la grâce surnaturelle de Dieu, qui a compris que dans les créatures rien ne fonde la possibilité de ce grand bien, rien ne donne droit à sa réalisation. La puissance et l'amour du Créateur ne nous permettent pas de conclure à la puissance et à l'amour supérieurs qui rendent possible et réalisent la communication de sa nature. Par conséquent, cette communication doit être considérée comme le miracle d'une puissance et d'un amour cachés à la raison, miracle qui n'a son pareil que dans la génération du Fils et dans la spiration du Saint-Esprit[1].

§ 33

CONTENU DU MYSTÈRE LUI-MÊME D'APRÈS LE LANGAGE DE L'ÉGLISE ET DE LA RÉVÉLATION

L'ÉCRITURE ET L'ÉGLISE NOUS APPRENNENT QU'ADAM ÉTAIT ORNÉ D'UNE JUSTICE ET D'UNE SAINTETÉ SURNATURELLES. CETTE JUSTICE ET CETTE SAINTETÉ SONT PLUS QU'UNE INCLINATION SURNATURELLE DE LA VOLONTÉ. LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE NE NOUS RÉVÈLENT PAS DIRECTEMENT CE MYSTÈRE.

Si le mystère de Dieu dans le premier homme était si grand, comment se fait-il que souvent on ne lui a pas reconnu cette valeur ? Cela ne provient pas d'un manque de clarté dans la Révélation et dans l'enseignement de l'Église. Nous savons que par la grâce du Christ nous devenons les enfants adoptifs de Dieu par participation à sa nature. Nous savons aussi que le Christ nous a rendu ce que nous avions perdu en Adam. Adam était donc véritablement enfant adoptif de Dieu, trans-

1. Pour un exposé plus développé et la justification de notre notion de la grâce sanctifiante, cf. notre écrit antérieur *Natur und Gnade* et notre édition du *Quid est homo* de CASINI.
* Cf. également *Les Merveilles de la Grâce divine*, livres I et II, et la *Dogmatique*, l. III, 3e partie : *L'ordre surnaturel de la créature raisonnable, fondé en même temps que la création.*

figuré et divinisé dans son âme par la participation à la nature divine.

Ce défaut semble plutôt venir de ce qu'on n'a pas compris comme il fallait les expressions employées par l'Église au sujet d'Adam, et que dans l'Écriture Sainte on ne cherchait pas l'explication de ce mystère là où elle se trouve.

L'enseignement de l'Église comme le langage des théologiens désigne le plus grand don fait à Adam par les mots de *justice* et de *sainteté*[1]. Si l'on prend ces mots dans leur sens superficiel et premier, et qu'on leur attribue les notions qu'ils recouvrent dans la vie courante, on entendra par justice l'ordre et la rectitude de l'homme comme tel, et par sainteté particulièrement la piété envers Dieu, nécessaire à l'homme pour être une créature vraiment bonne, un homme de bien. En effet, si la Révélation ne nous avait rien appris de particulier sur le premier homme, et si ces expressions n'avaient un sens supérieur du point de vue théologique, il n'y aurait pas d'autre façon de les comprendre.

Mais cette dernière condition s'est réalisée. Nous savons par la Révélation qu'Adam n'était pas une simple créature, mais un enfant adoptif de Dieu. Nous savons que les expressions *justice* et *sainteté*, appliquées à Adam comme enfant de Dieu, ont un sens nouveau, supérieur à leur sens obvie. La justice qui place l'enfant de Dieu dans l'ordre et la rectitude correspondant à sa dignité et à son élévation, est une justice tout autre, plus élevée que celle de l'homme comme tel. Et la sainteté qui fait de l'enfant de Dieu un vrai temple du Saint-Esprit, pourrait-elle être la même que la piété du serviteur de Dieu ?

C'est dans ce sens supérieur que ces expressions doivent être comprises quand elles désignent le don fait par Dieu au premier homme. Elles ne signifient pas une justice et une sainteté humaines, mais la justice et la sainteté répandues par le Saint-Esprit, l'Esprit d'adoption, dans le cœur d'Adam ; elles élevaient Adam à l'amour filial de Dieu et le faisaient participer à la justice et à la sainteté du Saint-Esprit, justice et sainteté *divines*, telles qu'elles convenaient à la dignité divine de l'enfant de Dieu.

1. * V. *Concil. Trid.*, sess. V, *Decretum super peccato originali*, can. 1 et 2. Cf. X. LE BACHELET, S.J., *Adam* dans *Dict. de théol. cath.*, I, 1903, col. 368-386.

Le caractère divin de ces dons est exprimé de préférence par le terme de « sainteté ». La sainteté désigne la grandeur, la pureté, l'excellence, bref la *noblesse* unique de la bonté divine ; ce n'est que d'après cette bonté divine et par rapport à elle que la créature est appelée sainte. Déjà sainte si elle occupe de quelque manière sa vraie position vis-à-vis de cette bonté divine, si elle l'estime et l'honore, si elle se consacre à elle et à sa glorification, la créature devient sainte au sens plein du mot si elle reçoit en elle cette bonté divine, si elle participe à sa grandeur, si la divinité la pénètre et la transfigure par sa propre sainteté, si elle lui communique sa propre dignité comme ses propres sentiments.

Dans le langage de l'Église la sainteté de la créature n'est autre chose que la participation à la noblesse de la nature divine ; la créature est élevée au-dessus d'elle-même dans sa dignité, glorifiée dans sa condition, liée à Dieu par l'amour le plus pur et le plus tendre dans son affection, bref, *ennoblie, déifiée* à tous ces égards. Dans ce sens la sainteté de la créature exprime déjà l'élévation et la divinité de la bonté et de la justice qui deviennent son partage ; surtout chez les Pères grecs, la sainteté signifie couramment l'effusion et la communication du Saint-Esprit à la créature.

Le mot « justice » n'est pas en soi aussi approprié à une telle signification supérieure ; il ne la reçoit que par des compléments. Mais il est suffisamment défini quand on l'attache à celui de sainteté : Adam a possédé la justice et la sainteté, ou plutôt la justice de la sainteté, la *iustitia sanctitatis,* la justice correspondant à la sainteté et liée à elle. Dans ce sens seulement la justice d'Adam est l'*admirabile donum,* le don étonnant et admirable de Dieu, suivant la définition du Catéchisme romain[1].

Il est donc hors de doute que les expressions « sainteté » et « justice », appliquées par l'Église à Adam signifient un don absolument surnaturel. Il est clair que la sainteté, du moins prise dans sa pleine acception, ne désigne pas seulement le caractère surnaturel de ce don ; elle ne se limite pas non plus matériellement à la dotation et à l'orientation surnaturelle de la volonté, elle exprime plutôt la consécration surnaturelle

1. *Cat. Rom.*, p. I, c. 2, q. 19.

et la noblesse divine de toute l'âme avec toutes ses facultés spirituelles. On pourrait s'étonner que dans le langage de l'Église et des théologiens ce soient ces expressions qui servent constamment à désigner le mystère dans le premier homme. La grâce d'Adam elle-même est caractérisée comme sanctifiante ou justifiante. Il est vrai que cette grâce est souvent décrite comme la grâce de l'adoption, de la divinisation, de la destination à la vision immédiate de Dieu ; mais ces expressions ne sont généralement pas employées pour la définir techniquement. Comme ceci crée beaucoup de malentendus sur l'élévation et l'étendue du mystère, nous devons expliquer ce phénomène de notre point de vue.

D'après la théorie scotiste, qui identifie la grâce sanctifiante avec la charité, l'inclination surnaturelle de la volonté vers Dieu, l'explication serait très simple. Tout le mystère consisterait dans la justice et la sainteté surnaturelles de la volonté et il serait donc exprimé adéquatement par ces termes. Cette conception des scotistes est la plus indigente qu'on puisse donner dans les limites du dogme. Elle ne traduit pas la grandiose richesse de la grâce telle que nous l'avons décrite brièvement, et que, d'après les Pères, elle est exprimée dans l'Écriture ; c'est à peine si elle peut justifier scientifiquement le caractère surnaturel du membre qu'elle a détaché de l'organisme surnaturel. La sainteté ou la noblesse surnaturelle de la charité ne se conçoit pas sans une sainteté ou une noblesse surnaturelle qui transfigure toute la nature spirituelle de l'homme.

Ce n'est pas au moyen de la théorie scotiste, mais contre elle que nous devons résoudre la difficulté, d'autant plus que cette difficulté est invoquée par les scotistes en leur faveur. Pour la résoudre, il nous suffira de citer les motifs qui justifient l'emploi de ces expressions, même si on suppose notre conception.

L'Église et les théologiens considèrent généralement l'état originel d'Adam comme l'opposé formel de l'état de péché qui le suivit et le détruisit. Le contraire du péché, c'est la justice et la sainteté ; le péché est le renversement de la justice, la suppression et la profanation de la sainteté. Par conséquent l'Église et les théologiens devaient surtout consi-

dérer l'état originel comme un état de justice et de sainteté. Ils le devaient d'autant plus que la misère et l'indigence de l'homme déchu ne viennent en considération que secondairement, après le péché, et que l'élévation et le bonheur de l'état de grâce originel dépendaient dans leur durée du maintien de la justice et de la sainteté inhérentes à cet état.

Un autre motif de cette présentation se trouve dans la chose elle-même. Les autres expressions qu'on pourrait employer ici, comme transfiguration, divinisation, etc., prises dans leur sens plein, expriment davantage la condition à laquelle la grâce de Dieu destinait l'homme comme à son but. Elles appellent à l'esprit l'idée d'une gloire et d'une béatitude merveilleuses, elles indiquent la participation complète à la nature, à la gloire et à la béatitude divines, que le premier homme ne devait atteindre qu'à la fin de sa carrière. La gloire divine qu'Adam avait dès le début comme enfant adoptif de Dieu était un germe dont la vertu ne devait s'épanouir que dans l'au-delà. Elle existait moins pour elle-même que pour permettre à Adam d'acquérir la complète possession de la nature divine et pour le mettre dans la relation convenant à ce but.

Dans ce rapport au but céleste consiste la plus haute signification de la gloire surnaturelle accordée à Adam au paradis. Cette signification est donc désignée par le terme de « justice », qui la fait ressortir comme la disposition droite et la tendance à la transfiguration et à la pleine union avec Dieu. Le terme de « sainteté », bien qu'exprimant un autre point de vue, n'est pas moins à sa place ici. Il nous montre qu'Adam était déjà un temple de la divinité, mais seulement un temple consacré, dans lequel la gloire divine ne devait pénétrer que plus tard ; car la consécration et la sanctification préparent le temple à l'entrée solennelle de Dieu.

Il y a un troisième motif, apparenté au second. En général nous nommons les choses plus d'après leurs activités ou leur rapport à celles-ci que d'après leur essence interne ; nous connaissons l'essence surtout par ses activités. Quoi de plus naturel que de désigner la grâce qui divinisait le premier homme d'après l'aspect sous lequel elle se présente comme le principe d'une activité spéciale, des actes saints et justes dirigés au but surnaturel ? De même nous appelons la grâce

de la filiation, pour indiquer sa signification principale, grâce sanctifiante ou justifiante.

Nous aurons plus tard l'occasion de donner un quatrième et dernier motif[1].

Peut-être la manière dont s'exprime l'Écriture quand elle décrit *ex professo* la création du premier homme et dépeint sa condition, n'est-elle pas le moindre motif de l'impuissance où beaucoup se sont trouvés de s'élever à une conception digne de cet état mystérieux. On paraissait croire en effet que les premiers chapitres de la Genèse mentionnaient explicitement les principaux avantages conférés par Dieu au premier homme ; on trouvait ensuite que tous les termes employés pouvaient très bien s'entendre d'une condition naturelle de l'homme.

Il n'y a pas de raison pour nier ceci. Quand Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*[2], cette parole est suffisamment claire dans son contexte quand on dit que l'homme, par la spiritualité de son âme, est l'image et la ressemblance de Dieu ; bien que beaucoup de Pères voient dans la ressemblance quelque chose de plus élevé que dans l'image, il est obvie de la tenir pour une expression parallèle qui corrobore l'image. De même, quand il est dit au chapitre suivant : *Le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre et souffla dans son visage le souffle de la vie, et l'homme devint un être vivant*[3], cela signifie directement que Dieu a vivifié le corps de l'homme d'une manière supérieure à celle dont il a donné la vie aux animaux, en lui insufflant un principe de vie semblable à lui-même.

Nous affirmons avec saint Augustin que, dans la Genèse, seule la création de la nature de l'homme est racontée explicitement, mais nous nions que cette narration épuise tous les dons que Dieu a faits à l'homme. D'après le contexte, Moïse veut montrer comment les choses visibles sont venues à l'existence, et comment la production de l'homme forme la pierre angulaire dans l'édifice de la création. Il ne parle pas de la bénédiction mystérieuse, de la consécration surnaturelle

1. * Voir p. 224.
2. *Gen.*, I, 21.
3. *Gen.*, II, 7.

que Dieu répandit sur les hommes ; ce mystère était trop grand pour être compris par le peuple auquel Moïse s'adressait. Ce peuple avait une mentalité trop servile pour se hausser à la dignité éminente des enfants de Dieu. D'une façon générale ce peuple était traité par Dieu, non comme un enfant, mais comme un serviteur et un serviteur opiniâtre, avant que réapparaissent avec le Christ la grâce et l'esprit de la filiation divine. Pour la même raison le mystère de la Trinité, si intimement lié au mystère présent, n'a pas été révélé distinctement dans l'Ancien Testament, et ce qui en a été révélé n'était que peu compris [1].

Néanmoins, tout l'Ancien Testament était le type du Nouveau, et les choses naturelles étaient le type des choses surnaturelles [2]. Les mots que Moïse emploie pour raconter la production de l'homme naturel expriment, au sens spirituel, sa création surnaturelle. Quand Dieu imprime dans le corps l'âme, image de sa propre nature spirituelle, il fait de l'homme son image naturelle ; quand il imprime dans son âme une image semblable à lui-même, l'image de son Fils, il en fait son image surnaturelle. De même qu'il insuffle au corps l'âme spirituelle pour donner à l'homme sa vie naturelle, il insuffle à l'âme son propre Esprit pour lui communiquer sa vie divine.

Les mots en eux-mêmes ne trahissent pas ce sens, sinon il n'y aurait pas de sens spirituel, de *sensus spiritualis*, propre à la Sainte Écriture. Les types sont devenus clairs quand les antitypes sont apparus dans le Nouveau Testament, et bien que dans notre cas l'objet surnaturel symbolisé eût déjà été présent en Adam, il ne pouvait être découvert dans les paroles de Moïse que lorsque l'idée de cet objet fut de nouveau rendue vivante et compréhensible dans le Nouveau Testament.

Pénétrés de cette idée et élevés par elle, les Pères chrétiens découvrent immédiatement le mystère caché dans ces mots. Ils trouvent notamment dans l'insistance sur l'image *et* la ressemblance, une similitude de l'homme avec Dieu, supérieure à celle qu'il possède ou à laquelle il peut prétendre par

1. * Cf. p. 30.
2. * Cf. *Rom.*, XV, 4 ; *I Cor.*, X, 6, 11.

sa nature ; dans le souffle par lequel Dieu donne la vie à Adam, ils voient le Saint-Esprit lui-même qui lui communique sa propre vie [1]. Saint Augustin trouve l'élévation de l'homme à la communion du Saint-Esprit, par laquelle l'*animalis homo* devient *spiritualis homo* et entre dans la vie bienheureuse, dans son introduction au paradis, dont la gloire matérielle était le reflet de la gloire spirituelle et de la fraîcheur de vie que le Saint-Esprit répandait sur l'âme du premier homme [2].

Ainsi les paroles de la Genèse, loin d'exclure le mystère surnaturel, annoncent sa grandeur avec d'autant plus de force qu'elles ne l'expriment pas explicitement et le laissent dans son obscurité [3].

§ 34

SECOND MYSTÈRE DE LA CONDITION ORIGINELLE : L'INTÉGRITÉ. DIFFÉRENCE ET RAPPORT AVEC LE PREMIER MYSTÈRE

L'INTÉGRITÉ S'AJOUTAIT À LA FILIATION DIVINE, SANS ÊTRE UN MYSTÈRE AUSSI GRAND ; ELLE N'ÉTAIT PAS DUE À LA NATURE. L'INTÉGRITÉ DISPOSAIT L'HOMME À LA GRACE SANCTIFIANTE ; CELLE-CI ÉTAIT LA SOURCE DE L'INTÉGRITÉ.

La Genèse et les autres écrits de l'Ancien Testament parlent plus clairement d'autres dons que du grandiose et divin mystère de la sanctification et de la divinisation du premier homme, dons que Dieu avait conférés au premier homme et qui se perdirent par le péché. L'Écriture nous

1. Parfois les Pères semblent comprendre les mots : *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, dans le sens littéral d'une insufflation du Saint-Esprit, et la comparent à l'insufflation par laquelle le Sauveur communiqua le Saint-Esprit aux apôtres. (Ainsi S. Basile, *Contra Eunom.*, l. V ; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinit.*, dial. IV, dans Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, II, 534 s.) Si nous ne sommes pas du même avis nous y voyons cependant une preuve que, d'après l'opinion des Pères, l'effusion du Saint-Esprit est cachée de quelque façon dans les paroles de Moïse.
2. *De Genesi contra Manich.*, l. II, c. 8 : « Nous ne devons pas encore entendre l'homme spirituel, mais l'homme animal, quand il est dit qu'il devint une âme vivante. Il fut rendu spirituel lorsqu'il fut placé dans le paradis, c'est-à-dire dans la vie bienheureuse, et qu'il reçut le précepte de la perfection, afin d'être parachevé par la parole de Dieu. »
3. * Sur la doctrine de l'Écriture et de la Tradition concernant la sainteté originelle, cf. *Dogmatique*, l. III, § 162-163.

raconte comment la concupiscence s'est éveillée après le péché et comment la sentence de mort fut portée contre l'humanité en châtiment du péché[1]. Elle donne à entendre que l'exemption de la concupiscence, de la mort et de toutes les autres imperfections et souffrances qui s'y rattachent, avait été accordée à l'homme avec la grâce sanctifiante.

Cette exemption appartenait-elle au mystère surnaturel de la condition originelle ? Cette question mérite également notre attention.

Sans aucun doute cette exemption n'est pas un mystère aussi grand que celui de la sanctification et de la divinisation. Le fait que Moïse pouvait la nommer explicitement et qu'elle pouvait être comprise le prouve déjà. Celui qui sent les mouvements de la concupiscence, qui constate les maladies et les infirmités qui amènent finalement la mort, est capable de se faire une notion générale de ce que peut être l'exemption de la concupiscence et de la mort. Adam pouvait reconnaître ce don dans sa nature sans révélation spéciale, par la simple constatation naturelle de sa présence, tandis qu'il ne pouvait prendre conscience de sa dignité d'enfant de Dieu que par la foi et à la lumière de la grâce, même quand il la possédait.

D'autre part ce don est loin d'être aussi grand que celui de la filiation divine. La filiation divine est surnaturelle pour tout esprit créé, même pour les anges ; elle élève l'âme dans sa partie la plus spirituelle infiniment au-dessus d'elle-même, jusqu'à la participation de la nature divine. L'exemption au contraire n'élève pas l'esprit humain au-dessus de lui-même ; elle en fait seulement le maître absolu du corps et des facultés inférieures de l'âme ; elle opère l'harmonie complète des facultés supérieures et inférieures, empêche les dernières de troubler les premières, et garde la nature de toute lésion et de la dissolution finale. En un mot, elle réalise et maintient la parfaite unité et intégrité de la nature ; c'est pourquoi elle est appelée tout simplement l'*intégrité* de la nature (les Pères disent souvent : *incorruptio*, ἀφθαρσία).

Il n'existe pas de plus grande erreur que de confondre cette intégrité avec la sainteté du premier homme et de croire que la sainteté de l'homme n'est rien d'autre que l'harmonie

1. * *Gen.*, III, 9-19.

établie par l'intégrité[1]. La sainteté est une chose infiniment plus élevée que l'intégrité ; elle est si grande et si merveilleuse que l'intégrité disparaît à côté d'elle.

Est-ce à dire que l'intégrité n'est pas un mystère surnaturel ? Elle ne le serait pas en effet, si sa présence dans la nature humaine avant le péché était naturelle, si elle découlait des principes de la nature ou du moins appartenait nécessairement à la condition humaine. Dans ce cas elle n'aurait rien de plus caché ni de plus mystérieux que la nature de l'homme elle-même.

Beaucoup croient, à cause de ce terme d'« intégrité », que celle-ci se comprenait d'elle-même chez le premier homme ; Dieu ne pouvait pas créer une nature mutilée, déréglée, pervertie. Assurément, Dieu ne peut créer aucun être sans les parties qui lui sont essentielles, sans la disposition qui lui permet d'atteindre sa fin, donc sans l'intégrité pour autant qu'elle consiste dans ces deux éléments. Mais Dieu peut créer un être d'une façon imparfaite, en ne lui donnant pas le plus haut degré d'unité et d'harmonie, en n'écartant pas tous les obstacles qui s'opposent à son développement[2].

De même Dieu ne peut pas créer l'homme sans rendre possible à l'esprit la vie morale et sans lui donner une domination au moins politique (aujourd'hui nous dirions constitutionnelle) sur les sens. Mais il n'est pas nécessaire que Dieu donne à l'esprit un pouvoir despotique, absolu, par lequel il puisse enlever aux sens tout mouvement et tout désir indépendants ; si l'indépendance des sens rend plus difficile à l'esprit la vie morale, elle ne la rend pas impossible. Une telle puissance absolue de l'esprit n'est pas incluse dans la nature de l'homme ; les facultés sensibles sont attirées plus ou moins d'après leur excitabilité et leur nature par leurs objets propres, les biens sensibles, matériels.

La nature humaine n'a pas non plus en soi le pouvoir d'écarter la souffrance et la dissolution finale, et Dieu n'est aucunement obligé de l'en préserver ; l'homme ne peut pas prétendre à ce que sa nature demeure toujours intacte puisque naturellement elle va vers sa dissolution.

1. * Cf. p. 230.
2. S. AUGUSTIN, *De lib. arb.*, l. III, c. 20 et 22 ; cf. *Retract.*, l. I, c. 9.

L'intégrité du premier homme, qui consistait dans l'unité et l'harmonie parfaites et indissolubles du corps et de l'âme, des facultés supérieures et des facultés inférieures, était donc un miracle surnaturel de la puissance et de l'amour de Dieu. Un miracle de sa puissance, car Dieu donnait à la nature une chose qu'elle n'aurait pu obtenir par elle-même ; un miracle de son amour, car Dieu ne devait pas ce don à la nature, et ne le lui conférait que par une condescendance et une grâce extraordinaires.

Un si grand miracle n'est évidemment pas naturel ; il est extraordinaire, inattendu, il est particulièrement élevé et incompréhensible ; c'est un mystère au sens propre du mot. Celui qui regarde une telle chose comme évidente méconnaît la nature de l'homme, et qui plus est, la grandeur et la valeur de cet insigne bienfait ; il ne remarque pas que cette espèce d'intégrité inclut une élévation de l'homme au-dessus de sa propre nature jusqu'à celle des anges, élévation merveilleuse par laquelle l'homme reste intact dans sa vie spirituelle malgré sa corporalité et sa sensualité, que cette corporalité et sensualité même est comme spiritualisée, le corps participant à l'impassibilité et à l'immortalité de l'esprit, et les sens ne pouvant se mouvoir que d'après les règles et les ordres de l'esprit. Il ne remarque pas que cette intégrité est, suivant l'expression de saint Augustin, un état merveilleux *(status mirabilis)* créé et conservé par une force mystérieuse *(virtute mystica)*[1], que, d'après le même docteur, il y avait une grâce insigne de Dieu là où le corps terrestre et sensible ne connaissait pas la convoitise charnelle[2].

Il y avait donc dans le premier homme un double mystère surnaturel, celui de la sanctification et divinisation de l'esprit, et celui de la spiritualisation des sens et du corps, lequel conférait à toute la nature une mystérieuse intégrité surnaturelle. Il importe de distinguer les deux mystères, bien qu'ils aient été unis de la façon la plus intime dans le premier homme ; car la nature particulière de chacun d'eux détermine aussi le principe et le mode de cette conjonction.

1. S. AUGUSTIN, *De Gen. ad lit.*, l. XI, c. 31, apud CASINIUM, p. 125.
2. « Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus libidinem non habebat. » *Contra Julian.* c. 16. Apud CASINIUM, p. 126.

Avant d'expliquer cette union, il faut encore considérer un point où les deux semblent se confondre et qui, si l'on n'y prend garde, amène nécessairement un mélange et une confusion réels chez les philosophes et les théologiens.

Naturellement parlant, l'union de l'esprit et de la matière, nous l'avons dit, empêche les deux éléments d'arriver à leur pleine unité et harmonie ; elle introduit aussi une certaine scission et discordance dans l'esprit même. Non seulement les aspirations de l'esprit entrent en conflit avec celles des sens ; elles sont elles-mêmes dispersées. De sa nature, l'esprit conduit par la raison tend au bien moral, à la vraie béatitude, à Dieu ; il est soumis à Dieu. C'est à cause de l'union avec le corps que sa connaissance spirituelle dépend de la connaissance sensible et qu'elle devient d'autant plus obscure et difficile qu'elle s'élève davantage au-dessus des choses sensibles.

Si l'inclination à un bien est proportionnée à la lumière dans laquelle ce bien apparaît, il est manifeste que l'esprit sera plus facilement attiré vers les biens qui, quoique non purement sensibles, sont cependant entourés d'un éclat sensible, que vers les biens supérieurs, purement spirituels et divins. C'est ainsi qu'il y a dans l'homme des inclinations vers des biens créés même non purement sensibles, qui s'opposent à son inclination et à sa soumission à Dieu, parce qu'elles ne tiennent pas compte du rapport de leur objet à Dieu et à sa loi.

La suppression de ces inclinations et de leur cause, la trop grande dépendance de l'esprit vis-à-vis de la connaissance sensible, en d'autres termes la pleine harmonie de l'esprit humain avec lui-même et la clarté sans trouble de la raison, ce qui inclut naturellement l'inclination et la soumission totales à Dieu, cela appartient évidemment encore à l'intégrité parfaite de l'homme. Cela est aussi surnaturel que la pleine harmonie des sens avec l'esprit. Celle-ci est une spiritualisation surnaturelle de la sensibilité, celle-là une expression pure et entièrement surnaturelle de la spiritualité elle-même ; à cause de cela même elle est encore infiniment différente de la sainteté et de la divinisation de l'esprit.

Le motif pour lequel on confond l'intégrité et la sainteté est qu'on peut dire de l'une et de l'autre qu'elles opèrent l'unité de l'esprit avec Dieu et la soumission surnaturelle de l'esprit

à Dieu, de la même façon que l'intégrité dans sa partie inférieure opère l'unité des sens avec l'esprit et la soumission des sens à l'esprit.

De fait l'une et l'autre opèrent cela ; mais il faut distinguer deux espèces, essentiellement différentes, d'unité surnaturelle de l'esprit avec Dieu et de soumission à Dieu. La première consiste dans l'impossibilité pour l'esprit d'avoir contre sa libre volonté ou même sans elle aucune inclination dont l'objet ne soit pas sous tous rapports en harmonie avec la volonté de Dieu et avec sa loi, aucune inclination qui puisse pousser l'esprit à transgresser la loi divine. Elle rend l'harmonie de l'esprit avec Dieu pure et entière ; mais elle ne met pas l'esprit en communion supérieure avec Dieu, elle ne fait pas de son amour un amour divin, elle ne fait pas de sa soumission servile une soumission filiale. Cela n'est opéré que par la sanctification, la divinisation de l'âme.

L'intégrité ne fait pour ainsi dire qu'harmoniser parfaitement les divers éléments de la nature humaine entre eux et avec l'élément supérieur, dirigé vers Dieu ; elle ôte les obstacles à une vie supérieure et purifie la nature de toute impureté provenant de la matière. Dans la nature ainsi harmonisée avec elle-même, la sainteté apporte l'image de la nature divine ; dans cette nature libre de tout élément dissolvant et troublant, le Saint-Esprit infuse sa vie divine ; dans ce miroir purifié de toute souillure, dans ce cristal transparent, la divinité répand sa lumière et son ardeur divines. L'intégrité, dans son sommet, n'est qu'une *disposition à la grâce sanctifiante*. Elle rend l'homme semblable aux anges, mais le rend également capable de devenir, comme les anges, participant de la divinité et semblable à elle.

Ceci montre, non seulement la distinction entre l'intégrité et la sainteté ou la divinisation, mais en partie déjà leurs rapports. L'intégrité devait préparer la nature à être le vase digne et pur de la grâce sanctifiante. Sans doute Dieu peut donner à la simple nature de l'homme la grâce de son adoption, et en fait il nous la donne de cette manière par le Christ. Mais il le fait pour de tout autres motifs, comme nous le montrerons plus tard[1]. En tout cas, il était de la plus haute

1. * Voir p. 629.

convenance que la nature humaine, avant de participer à la nature divine, fût rendue aussi pure que celle de l'ange, que l'homme, appelé à une ineffable communauté d'amour avec Dieu, ne trouvât dans sa nature rien de contraire à la loi de Dieu ; que celui qui devait recevoir en lui-même la vie divine ne possédât plus dans sa vie naturelle d'éléments troublants et dissolvants. La grâce était le but que Dieu avait en vue, auquel il voulait préparer et disposer l'homme, quand il lui conférait l'intégrité.

D'autre part la grâce était aussi la source d'où le don de l'intégrité jaillissait pour l'homme. Non que l'intégrité suivît la grâce d'après une nécessité absolue, sinon nous l'aurions récupérée avec la grâce ; mais il était de toute convenance que le don supérieur entraînât l'inférieur.

Élu pour être fils de Dieu, l'homme méritait le ciel et la gloire divine ; il méritait a fortiori d'être délivré dès ici-bas des imperfections naturelles de sa nature terrestre et d'être mis sur le même pied que les anges. La grâce l'élevait au sein de Dieu, le revêtait de la splendeur divine, l'appelait à l'héritage du royaume de Dieu. Ne convenait-il pas que tout son être devînt céleste et spirituel, que son esprit complètement libéré de l'esclavage de la matière régnât sur toute la nature ? Et le Saint-Esprit qui, par la grâce, descendait dans l'esprit de l'homme pour lui insuffler sa propre vie, ne devait-il pas pénétrer toute la nature de l'homme de sa vertu divine, la préserver de tout désaccord, de tout trouble et de la dissolution finale ?

Quelque différentes que soient donc l'intégrité et la sainteté, à quelque degré qu'elles puissent être séparées l'une de l'autre ou exister séparément, elles étaient cependant chez le premier homme dans les relations les plus harmonieuses et les plus intimes, elles se conditionnaient et se complétaient l'une l'autre. Les deux mystères étaient unis étroitement en un mystère total qu'on a l'habitude de désigner d'un seul mot : *la justice originelle*[1].

1. * Sur l'intégrité ou le surnaturel relatif, cf. *Dogmatique*, l. III, § 175-180.

§ 35

LES DEUX MYSTÈRES DE LA CONDITION ORIGINELLE, ÉLÉMENTS D'UN MYSTÈRE TOTAL, LA JUSTICE ORIGINELLE

LES DEUX DONS ÉTAIENT ACCORDÉS À ADAM *per modum unius*, LA SAINTETÉ CONSTITUANT LA PARTIE FORMELLE, L'INTÉGRITÉ LA PARTIE MATÉRIELLE. ILS ONT DU ÊTRE ACCORDÉS SIMULTANÉMENT.

Regardons de plus près les liens qui unissent l'intégrité et la sainteté. La chose a un intérêt tout spécial, elle possède la plus haute signification pour une conception claire et harmonieuse de beaucoup de vérités théologiques.

On appelle la condition surnaturelle tout entière du premier homme la *justice originelle;* cette expression s'applique aux éléments supérieurs de cette condition comme aux éléments inférieurs et indique en même temps la direction dans laquelle les deux parties se fondent ensemble [1].

Comme nous l'avons déjà vu, la sainteté autant que l'intégrité introduit dans l'homme un ordre surnaturel. L'intégrité attache et soumet surnaturellement les facultés inférieures de la nature aux facultés supérieures ; la sainteté attache et soumet surnaturellement à Dieu la partie supérieure de la nature, et en elle évidemment les parties inférieures attachées et soumises à elle. Du point de vue de la réunion surnaturelle de tout l'homme et de sa soumission à Dieu, la sainteté et l'intégrité forment donc *un tout, la justice surnaturelle totale du premier homme*, laquelle le délivrait de toute inclination déréglée vers la créature et du poids de son corps terrestre, et lui permettait de s'attacher à Dieu, de lui appartenir et de lui obéir sans partage et avec un amour parfait. De ce point de vue la sainteté et l'intégrité se complètent mutuellement et forment *un ensemble solidaire*. Car Dieu n'a pas seulement voulu l'effet total ; il a accordé l'un des dons en vue de l'autre ; il les a accordés tous deux à Adam *per modum unius*, comme deux dons liés l'un à l'autre dans son dessein ; bien qu'en soi ils puissent être séparés, ils devaient demeurer ou se perdre ensemble en Adam.

1. * J. BITTREMIEUX (*La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, avril-juin 1921, p. 121-150) et J.-B. KORS, O. P. (*La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922) ont montré que pour saint Thomas et d'autres théologiens la justice originelle était distincte de la grâce sanctifiante, non comme le tout de la partie, mais comme deux dons différents, le premier comprenant la *triplex subiectio*, le second l'élévation surnaturelle ; bien que la grâce soit appelée par saint Thomas la racine de la justice originelle (cf. p. 235). Pour l'opinion contraire, voir J. VAN DER MEERSCH, *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans *Collationes Brugenses*, XXII, 1922, p. 424-431 et 506-517. On verra sans peine que s'il faut entendre dans ce sens la justice originelle de saint Thomas, cette justice reçoit ici le nom d'intégrité, et que, par justice originelle, notre auteur entend l'ensemble des deux dons. Toute la question se résume d'ailleurs à ceci : faut-il entendre par la *subiectio rationis ad Deum* de saint Thomas la grâce sanctifiante elle-même, comme l'affirment en général les théologiens et comme notre auteur également paraît l'admettre? En tout cas Scheeben compte la soumission de la raison à Dieu parmi les éléments de l'intégrité (cf. p. 228).

Les deux parties de ce tout ne sont évidemment pas coordonnées, mais subordonnées, puisque l'une est bien inférieure à l'autre et doit la servir. La sainteté est l'élément supérieur, dominant, qui donne à l'ensemble son caractère essentiel ; c'est *la forme, l'âme du tout* [1]. Car le contenu essentiel de la justice surnaturelle d'Adam était l'union surnaturelle avec Dieu par l'amour filial ; ce l'était tellement que nous pouvons dire que la justice d'Adam nous est rendue par le Christ, bien que l'intégrité nous soit retenue ; le Catéchisme romain ne fait entrer la justice originelle dans l'homme que par la sainteté. Seule en effet la sainteté donne à l'intégrité sa consécration supérieure, son rapport vivant avec Dieu comme fin surnaturelle de l'homme, de même que l'âme donne la vie au corps. Disons plutôt que l'intégrité se rapporte à la sainteté comme l'organisme du corps à l'âme vivifiante. D'une part l'organisme dispose le corps à l'action vivifiante de l'âme ; d'autre part l'organisme est formé et entretenu par l'âme elle-même. L'intégrité disposait l'homme à recevoir et à développer la sainteté ; et elle dépendait de celle-ci dans son origine comme dans sa durée.

Cela nous fait comprendre combien était profonde et expressive la sentence de la vieille scolastique : la sainteté,

1. * Pour saint Thomas, et dans l'interprétation de la justice originelle donnée ci-dessus (note précédente), la partie formelle de la justice originelle est la *subiectio rationis ad Deum*, la partie matérielle les deux autres *subiectiones (virium inferiorum animae ad rationem* et *corporis ad animam)*, dont la privation constitue la partie matérielle du péché originel ou la concupiscence. Cf. p. 235, n. 7.

c'est-à-dire la grâce, était la partie *formelle*, l'intégrité la partie *matérielle* de la justice originelle. La définition est d'autant plus adéquate qu'elle indique aussi le caractère de visibilité ou d'invisibilité propre à chaque élément. L'intégrité, disposition organique de la nature à la réception de la vie supérieure contenue dans la sainteté, bien que surnaturelle dans son origine, est, naturellement parlant, visible ou perceptible, au moins pour celui qui la possède, de même que l'organisme du corps, bien que formé par un principe invisible et soumis à lui, est perceptible à l'œil matériel. La sainteté au contraire, source de la vie divine surnaturelle, reste invisible même à son possesseur ; elle demeure dans sa lumière inaccessible, dans sa retraite mystérieuse, comme l'âme est invisible, même quand le corps et son organisme sont exposés à nos yeux.

Ne pourrait-on pas dire que la sainteté est visible au moins dans l'intégrité, comme l'âme est visible dans l'organisme qu'elle entretient et dans ses mouvements? L'âme n'est visible dans le corps que pour autant qu'elle se manifeste comme la cause des phénomènes qui y apparaissent. Si ces phénomènes peuvent s'expliquer sans l'âme, ils ne la prouvent pas. Même quand ils manifestent l'âme, ils ne manifestent pas toujours son essence propre ; l'âme n'exprime pas toujours son essence spécifique dans ces phénomènes ; dans l'homme, par exemple, l'influence de l'âme sur le corps ne permet pas de conclure à sa substance spirituelle.

Il en est de même pour la sainteté. La sainteté est l'âme et la forme de l'intégrité, comme l'esprit raisonnable de l'homme est l'âme et la forme du corps. Son essence n'est pas absorbée dans l'intégrité ; cette essence particulière, selon laquelle elle est la source de la vie divine, ne s'exprime pas dans l'intégrité, mais dans les actes des vertus théologales ; de même que l'âme humaine n'exprime pas sa nature spirituelle dans l'organisation et le mouvement du corps, mais dans des activités spirituelles. L'intégrité n'est qu'un effet secondaire, une suite nécessaire de la sainteté ; elle ne l'est même pas de façon à ne pouvoir être expliquée et comprise que par la sainteté. D'une part l'intégrité peut être accordée à l'homme indépendamment de la sainteté, d'autre part et surtout elle n'était pas et ne pouvait pas être un effet physique

de la sainteté. On le voit déjà par le fait que nous recouvrons la sainteté d'Adam, à un degré supérieur même, sans retrouver l'intégrité. La dépendance de l'intégrité vis-à-vis de la sainteté est purement morale ; l'intégrité était donnée à l'homme par le Saint-Esprit en vue de la sainteté et en même temps qu'elle.

Le mystère absolu de la sainteté n'est donc aucunement supprimé quand on la considère comme l'âme de l'intégrité. Son caractère mystérieux se communique plutôt à l'intégrité. L'intégrité en soi est déjà un mystère ; elle doit être considérée comme un miracle de la puissance surnaturelle et de l'amour infini de Dieu. Mais comme miracle elle entre dans le domaine des phénomènes constatables ; elle est donc bien moins mystérieuse que la sainteté. L'union avec celle-ci lui donne cependant une signification toute mystérieuse, une consécration divine, qui se soustrait à l'expérience naturelle, comme la dignité donnée au corps humain par l'âme spirituelle se soustrait à l'œil matériel. En soi l'intégrité sert uniquement à faciliter à l'homme l'effort vers son but naturel ; l'union à la sainteté la destine à faciliter l'effort vers son but surnaturel, à faire de la nature un instrument apte au développement de la vie de la grâce et à rapporter tous les mouvements de la nature de la manière la plus parfaite au but de la vie de la grâce. L'intégrité devient le membre d'un organisme absolument surnaturel et mystérieux ; elle participe donc de son caractère divin, comme le corps humain participe de la dignité spirituelle de l'âme qu'il sert et à laquelle il appartient.

Sous un certain rapport, il pourrait paraître assez indifférent que l'intégrité et la sainteté soient devenues la part de l'homme en même temps, dès le premier instant de sa création, ou que l'intégrité ait été donnée d'abord, et ensuite la sainteté, en tenant compte de l'activité libre de l'homme. La distinction et le rapport entre les dons, l'un inférieur, l'autre supérieur complétant et achevant le premier, apparaît presque plus clairement dans cette dernière hypothèse. Même la dépendance du premier don vis-à-vis du second ne paraît pas supprimée ; ce n'est qu'une dépendance morale, non physique, la dépendance d'un effet, non de sa cause effi-

ciente, mais du but que la cause efficiente a en vue et qui l'amène à produire cet effet. De cette façon une chose peut dépendre d'une autre qui lui est postérieure dans le temps. Le caractère propre de la dépendance morale apparaîtrait même particulièrement ici.

Mais l'espèce de dépendance morale qui opère l'unité solidaire des deux dons est entièrement supprimée dans ce cas. Si la sainteté ne devient le partage de l'homme qu'après l'intégrité, on peut dire que Dieu a donné l'intégrité à l'homme pour le préparer à la sainteté, non parce que la sainteté *rend l'homme digne* de l'intégrité. La sainteté est alors *le but* auquel est destinée l'intégrité, ce n'est pas *le mobile* qui a poussé Dieu à accorder l'intégrité, ni la condition à laquelle il la rattachait et sur laquelle il la basait.

Si l'intégrité a existé avant la sainteté, elle pouvait continuer d'exister sans la sainteté, lorsque celle-ci eut été perdue. L'unité des deux éléments passe ici entièrement à l'arrière-plan ; le lien qui les unit est disloqué ; leur union solidaire qui, comme nous le verrons plus tard [1], a tant d'importance, n'est pas indiquée. Nous ne pouvons plus que considérer la sainteté et l'intégrité comme deux dons, non plus comme un seul, donné *per modum unius*, non plus comme deux éléments qui se correspondent et qui sont fondus ensemble dans l'*unique justice originelle*.

En effet, les théologiens qui séparent dans le temps la communication de l'intégrité et celle de la sainteté ont coutume d'entendre par *justice originelle* uniquement l'intégrité, le don le plus proche de l'*origine* de l'homme. L'intégrité apparaît chez eux comme la rectitude, la justice de l'homme ; la sainteté ne s'ajoute qu'extérieurement à cette justice, pour rendre les actions et les efforts de l'homme surnaturellement agréables à Dieu et méritoires pour la vie éternelle. La conséquence en est que ces théologiens placent le centre de gravité du péché originel, de l'*iniustitia originalis*, dans la perte de l'intégrité, et donc principalement dans la concupiscence déréglée.

Les théologiens à qui nous pensons ici sont surtout les représentants de la vieille école franciscaine, Alexandre

1. * P. 240.

de Halès [1], saint Bonaventure [2] et en partie aussi Scot [3]. Nous y reviendrons à propos du péché originel [4].

Saint Thomas ne paraît pas étranger à cette opinion à un certain endroit [5]. Il y nomme l'intégrité *justice originelle*, et la définit comme un *auxilium* qui dispose l'homme à l'*auxilium* supérieur qui le conduit à la vision de Dieu. Mais déjà dans les réponses aux objections [6], il déclare considérer comme faux que la justice originelle n'inclue pas la *gratia gratum faciens*.

Dans la Somme il définit expressément la grâce sanctifiante comme l'élément principal de la justice originelle. Celle-ci est en premier lieu l'ordonnance surnaturelle de l'homme vers Dieu et sous Dieu par la grâce ; ce rapport surnaturel à Dieu est pour saint Thomas la *racine* d'où sort d'elle-même l'ordonnance surnaturelle, l'harmonie des divers éléments et facultés de l'homme ; celle-ci s'y ajoute comme un élément subordonné [7]. Pour saint Thomas la sainteté est encore *la moelle, la substance, l'âme de la justice originelle;* avec d'autant plus de raison que la sainteté, dans le langage chrétien, est tout simplement la justice qui nous rend surnaturellement agréables à Dieu, même si nous ne possédons pas l'intégrité. Nous verrons comment de cette conception de la justice originelle jaillit aussi la conception la plus complète et la plus satisfaisante du péché originel [8].

Le concile de Trente n'a pas voulu définir explicitement que le premier homme a été créé avec la sainteté et l'intégrité, ou du moins qu'il n'a pas reçu la première après la seconde,

1. II p., q. 91, membr. 1, art. 1 et 2.
2. *In II*, dist. 29, q. 2, a. 2.
3. *Ibid.*, quaest. unica.
4. * P. 300.
5. *Qq. disput. de malo*, quaest. v, art. 1.
6. Ad 13.
7. I p., q. 100, a. 1 ad 2 : « *cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali hominis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est.* » A la q. 95, a. 1, in corp., il avait dit que la justice ou rectitude originelle dans sa totalité consistait dans la soumission de l'âme à Dieu par la grâce, la soumission des sens à la raison et celle du corps à l'âme, que la première *rectitudo* était la cause de la seconde et de la troisième, qu'elle devait donc avoir été donnée à l'homme dès l'origine avec les éléments inférieurs. Cf. aussi : *In II*, dist. 30, q. 1, a. 1 et 3.
* Cf. p. 230, n. 1.
8. * Cf. p. 290.

pour ne pas condamner les partisans de l'opinion contraire [1] ; mais les sources scripturaires et patristiques plaident d'une façon prépondérante. L'opinion contraire ne peut guère alléguer de preuves positives. C'est une restriction tout arbitraire que d'appliquer les mots : *Dieu a fait l'homme droit* [2], à l'harmonie des diverses facultés de l'homme ; la *rectitudo*, simplement égale à la *justice*, comprend, dans le sens de l'Écriture, tout ce qui rend l'homme agréable à Dieu [3]. Les Pères présentent généralement la grâce, la sainteté, le Saint-Esprit, la participation à la nature divine, la charité, comme accordés à l'homme en même temps que la nature [4]. Saint Basile s'exprime d'une façon très frappante, disant qu'autrefois (à la création d'Adam) Dieu a insufflé à l'homme *le Saint-Esprit en même temps que l'âme*, tandis que maintenant il l'insuffle *dans l'âme* [5].

Nous pouvons donc adopter comme nettement la plus probable l'opinion d'après laquelle la sainteté fut accordée au premier homme immédiatement, avec l'intégrité, et voir en cela la confirmation positive de la conception de saint Thomas sur les rapports intimes et l'unité solidaire des deux dons. La sainteté n'est plus seulement autant ou davantage justice que l'intégrité ; elle est aussi originelle, et il faudrait plutôt désigner la sainteté seule que l'intégrité seule comme la justice originelle, ainsi que le fait le Catéchisme romain [6].

Nous pouvons encore rendre plus claire et plus solide cette conception de la justice originelle en la considérant, d'un autre point de vue, comme une spiritualisation de toute la nature par le Saint-Esprit qui, d'après saint Augustin, fait de l'*animalis homo* un *spiritualis homo* [7]. L'intégrité comme la sainteté est un effet surnaturel de l'Esprit-Saint qui est donné à l'homme et qui pénètre toute sa nature. La sainteté

1. * Cf. page précédente. Le concile (sess. V, can. 1, DENZ., n. 788) parle de la sainteté et de la justice d'Adam, *in qua constitutus fuerat*, au lieu de *creatus*.
2. *Ecclésiaste*, VII, 30.
3. Cf. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, II, p. 500 ss.
4. Cf. SUAREZ, *De opere sex dierum*, l. III, c. 17.
* Cf. *Dogmatique*, l. III, n. 1164 ss.
5. *Contra Eunom.*, V : « δι' οὗ (χριστοῦ-λόγου) θεὸς ἔδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχήν. »
6. * P. I, c. 2, q. 18.
7. * Cf. p. 223

et la vie divine qui fleurit en elle ne peuvent être infusées dans l'homme que par l'Esprit de Dieu ; de même l'intégrité, l'exemption de la corruptibilité inhérente à la nature humaine à cause de sa matérialité, ne peut s'expliquer que comme un effet du même Esprit vivifiant et purifiant par son ardeur infiniment puissante.

Cet unique Esprit divin pénétrait toute la nature d'Adam pour la spiritualiser et la transfigurer, c'est-à-dire pour diviniser l'esprit et le fondre en un esprit avec Dieu dans un saint amour, et pour adapter à l'esprit ainsi élevé au-dessus de lui-même les parties inférieures de la nature. Bien que cette activité se manifeste de façon différente dans les diverses parties de la nature, l'effet total doit être considéré comme unique, comme une ordonnance et une disposition surnaturelle de la nature à Dieu comme à son but surnaturel, c'est-à-dire comme *une seule* justice surnaturelle, produite par le souffle du Saint-Esprit. De cette façon l'intégrité et la sainteté apparaissent unies dans leur fin et dans leur principe, comme la justice surnaturelle ou la spiritualisation de l'homme par le Saint-Esprit, comme un grand mystère répandu du sein de Dieu et par son propre Esprit dans la nature humaine [1].

§ 36

LE MYSTÈRE DE L'UNIVERSALITÉ ET DE LA PROPAGATION DE LA JUSTICE ORIGINELLE

LA JUSTICE ORIGINELLE ÉTAIT UN DON ACCORDÉ EN ADAM À TOUTE LA NATURE HUMAINE. ELLE DEVAIT SE PROPAGER, SELON LE PLAN DIVIN, EN MÊME TEMPS QUE CETTE NATURE. ADAM, PRINCIPE DE LA NATURE, ÉTAIT AUSSI CHOISI PAR DIEU POUR ÊTRE LE PRINCIPE DE LA VIE SURNATURELLE.

Pourquoi les théologiens appellent-ils cette justice *originelle* ? Est-ce parce qu'elle est jaillie de la nature ou devait être propagée simplement par l'origine de la nature ? Non. Compris de cette façon, l'attribut originel supprime la surnaturalité de cette justice, et donc son caractère mystérieux. Il doit

1. * Sur les rapports entre les dons de sainteté et d'intégrité cf. *Dogmatique*, l. III, § 178.

être expliqué dans la supposition de cette surnaturalité et en harmonie avec elle. C'est ce que nous voulons essayer, en montrant que cet attribut, non seulement ne supprime pas le mystère, mais le fait apparaître plus grand et plus profond encore.

Parce que surnaturelle, cette justice ne pouvait pas venir à l'homme par son origine naturelle, ni davantage être transmise de façon naturelle à ses descendants par la génération. Parce que surnaturelle, elle n'est pas non plus le produit de la volonté libre de l'homme, elle ne possède pas le caractère d'une justice personnelle incommunicable. Dans son essence elle ne dépend pas de la collaboration libre de l'homme, elle est uniquement l'œuvre de Dieu ; pour cette raison Dieu pouvait l'infuser au premier homme *à* son origine sans sa coopération, et porter une loi d'après laquelle elle passerait à ses descendants *avec* la nature dans la génération.

Bien qu'elle ne fût pas contenue dans la nature, qu'elle n'en fût pas provenue, qu'elle ne fût pas postulée par elle, en un mot, bien qu'elle ne fût pas naturelle, cette justice pouvait cependant être communiquée à la nature humaine comme une *dot* apparaissant originellement avec la nature et se propageant avec elle, se présentant donc dans le premier homme comme une *propriété originelle*, dans ses descendants comme un *héritage*[1]. Dieu ayant de fait établi cet ordre, cette justice surnaturelle est de droit appelée *justice originelle*, moins parce qu'originellement, avant le péché, elle était présente en Adam, que parce que, *venue de Dieu avec la nature, elle devait aussi se propager avec la nature ;* parce qu'elle devait être un don accordé par Dieu *à toute la nature*, à tout le genre humain.

C'est dans l'intégrité que se comprend le plus facilement

1. L'allemand traduit *peccatum originale* par « péché héréditaire » *(Erbsünde) ;* de même il faudrait traduire *iustitia originalis* par « justice héréditaire » *(Erbgerechtigkeit)*. Seule, cette expression, comprise et appréciée à sa juste valeur, placerait sur un autre terrain les recherches de beaucoup de théologiens modernes au sujet de l'état originel et de la chute, et les conduirait à un résultat plus facile.

* Dans l'édition Höfer (p. 191) l'auteur fait remarquer que la seconde expression n'est cependant pas aussi exacte que la première ; dans le péché elle désigne ce qui s'oppose à la faute personnelle, dans la justice, au contraire, le lien avec l'origine de la nature dans l'ancêtre lui-même. L'expression adéquate serait donc « justice originelle et héréditaire » *(Ur- und Erbgerechtigkeit)*

ce lien de la justice surnaturelle avec la nature entière. L'intégrité parfait la nature humaine composée d'esprit et de matière, en réprimant les imperfections qui proviennent de cette composition. C'est comme composée que la nature humaine est communicable et se reproduit par voie de génération ; un pur esprit ne peut ni engendrer ni être engendré au dehors ; il ne peut pas former une race avec ses semblables. Il est donc très indiqué que dans la communication de la nature humaine celui qui engendre communique aussi l'intégrité de la nature ; si ce n'est pas encore une loi de nature, c'est cependant une loi très conforme à la nature.

La sainteté au contraire parfait en premier lieu l'esprit de l'homme. Pas plus que l'esprit, elle ne peut être communiquée par la génération. Mais dans l'idée de Dieu l'intégrité était une disposition à la sainteté et cette disposition devait se propager avec la nature dans la génération ; voilà pourquoi la grâce et la sainteté devaient se transmettre jointes à l'intégrité. Ce processus ressemble fort à celui de la génération humaine. Celui qui engendre ne communique par sa force naturelle que la semence matérielle et dispose celle-ci à recevoir une âme raisonnable ; l'âme elle-même est créée et infusée directement par Dieu. Dans l'ordre supérieur, d'après une loi divine surnaturelle, la communication de la nature devait d'abord entraîner l'intégrité, laquelle devait rendre apte et disposer à recevoir dans la sainteté l'Esprit de Dieu comme son principe de vie surnaturel.

Si nous donnions trop de poids à cette médiation dans la communication de la justice originelle, la dépendance de la sainteté vis-à-vis de l'intégrité apparaîtrait seule, laissant dans l'ombre la dépendance de l'intégrité vis-à-vis de la sainteté. L'intégrité est une disposition à la sainteté ; mais c'est aussi une dot, un bien héréditaire qui devait revenir aux descendants d'Adam comme à lui-même en vertu de la noblesse des enfants de Dieu. Cette noblesse divine devait se propager par la génération, de la même manière que se propage parmi les hommes la noblesse terrestre, avec cette seule distinction que la première était héréditaire de droit divin, tandis que celle-ci l'est de droit humain. L'hérédité de l'intégrité est moins physique, conditionnée par la force et la qualité physiques de la génération, que morale, basée

sur une loi, en vertu de laquelle Dieu lui-même voulait transmettre l'intégrité en coopérant à la génération physique. Du point de vue de sa base juridique et de son principe efficient, l'intégrité devait être communiquée aux descendants d'Adam par la sainteté ; l'Esprit de Dieu devait pénétrer d'abord l'esprit de l'homme pour lui conférer la noblesse des enfants de Dieu, et produire ensuite, en union avec cette noblesse, toute la condition surnaturelle que les descendants d'Adam, héritiers de sa noblesse, devaient partager avec lui.

Comprise de cette façon, l'hérédité de la justice originelle apparaît comme un *souffle continu* du Saint-Esprit sur le genre humain, accompagnant la propagation de la nature, lié, il est vrai, à cette propagation, mais n'ayant pas sa racine dans la nature et se révélant, dans son union avec celle-ci, comme un nouveau mystère.

L'Esprit de Dieu souffle où il veut[1], d'après le bon plaisir de sa grâce, surtout dans la dispensation des dons naturels. Il aurait pu communiquer au premier homme personnellement la justice surnaturelle, en se réservant de la communiquer, d'après son bon plaisir, à tel ou tel de ses descendants ; s'il voulait la communiquer *à tous*, il ne devait pourtant pas attacher cette communication à l'unité de la race et à l'origine commune des hommes. Ceci, il l'a voulu de fait ; il a voulu communiquer la justice aux hommes *comme* descendants d'Adam, il devait donc l'accorder à Adam comme au principe des hommes. Le Saint-Esprit habitait donc Adam comme une personne qu'il favorisait spécialement, mais en même temps il liait sa puissance spirituelle et surnaturelle de vie et de génération à la puissance naturelle de génération d'Adam, pour que l'effet de la première se transmît à l'effet de la seconde. Il recouvrait la fécondité naturelle d'Adam de sa fécondité surnaturelle, pour que le fruit de la première soit immédiatement transfiguré et sanctifié ; de la même manière que Dieu accompagne de sa puissance créatrice l'acte générateur de l'homme, pour animer d'une âme spirituelle le fruit de son corps.

1. * *Jean* III, 8.

N'était-ce pas là un nouveau miracle de la grâce divine, une nouvelle effusion du Saint-Esprit en Adam, plus riche et plus belle que celle qui le rendait juste et saint dans sa personne, un nouveau mystère donc ? Ce mystère n'est-il pas semblable à celui par lequel le Saint-Esprit a fécondé le sein de la Vierge pour faire naître d'elle l'Homme-Dieu ?

La sublimité de ce mystère apparaît encore davantage si nous considérons de plus près l'idée qui est à sa base. Par leur descendance d'Adam tous les hommes forment une unité, *un seul corps*, qui peut être conçu comme le développement du corps d'Adam[1]. Pour rendre cette unité plus intime et plus complète, Dieu a voulu que la compagne d'Adam dans la génération fût tirée de sa chair et de ses os[2]. Le grand organisme du genre humain a son principe d'unité, son chef, dans l'ancêtre dont il procède. Mais cette unité reste naturelle, dans la nature et par la nature. Une unité surnaturelle n'y est pas contenue et ne peut pas en provenir ; l'unité surnaturelle ne peut pas avoir sa racine dans l'unité naturelle. Celle-ci peut uniquement lui servir de base, de point de départ.

C'est ce qui a lieu quand Dieu répand dans l'organisme ainsi unifié du genre humain son propre Esprit comme principe de vie surnaturelle. Cet Esprit établit entre tous les membres un lien surnaturel commun, puisque, agissant et habitant dans chacun d'eux, il les embrasse et les pénètre tous, de la même façon que toutes les parties du corps trouvent leur unité dans l'unité de l'âme vivifiante. Pour que cette unité surnaturelle soit parfaite, l'Esprit qui pénètre le corps comme un tout doit se répandre dans chaque partie formellement comme *membre* du corps, c'est-à-dire selon l'ordre et la disposition que chacun occupe dans l'organisme naturel du

1. * Cette solidarité du genre humain, qui, par sa descendance d'un unique ancêtre, forme « une seule race », occupe une place très importante dans la spéculation et la synthèse théologique de l'auteur, comme on le verra surtout par la suite. L'économie de notre salut ou de notre élévation surnaturelle, par la grâce du Saint-Esprit d'abord, par l'œuvre du Christ ensuite, se fait essentiellement en fonction de l'unité du genre humain. C'est là encore un élément qui a rapproché cette théologie de la prière liturgique, prière, non de l'individu comme tel, mais du membre de la grande collectivité qui est l'Église ou le corps du Christ, et qu'anime une seule vie ou un seul esprit, l'Esprit du Christ ou l'Esprit-Saint.

2. * Cf. p. 193.

corps. Il doit pénétrer et animer les autres membres à partir du chef, de même que l'âme, qui est présente et qui agit immédiatement dans chaque partie du corps, unit le corps en un tout organique parce que son action sur une partie dépend de son action sur les autres et se répand de la tête dans les autres membres. Dans notre cas l'organisme du corps et l'union entre les différents membres et la tête dépendent de la descendance naturelle par génération ; pour vivifier ce corps comme un tout, l'Esprit-Saint doit lier son activité surnaturelle à la génération naturelle. De cette façon l'unité naturelle du genre humain acquiert aussi une signification pour son unité surnaturelle ; la communauté de nature peut devenir la base de la communauté de grâce et de justice surnaturelle, et le principe de l'unité naturelle de la race le principe de son unité surnaturelle.

La *position particulière* qu'Adam occupe comme ancêtre du genre humain et comme premier possesseur de la justice originelle forme le principe de beaucoup de vérités importantes à développer plus tard [1] ; elle mérite un examen spécial, d'autant plus que celui-ci projettera une nouvelle lumière sur ce qui précède.

On peut et on doit dire qu'Adam est principe et chef du genre humain par rapport à la justice surnaturelle, parce qu'il en est le principe et le chef d'après la nature. Mais on ne peut pas considérer cela comme une conséquence de ceci, comme si Adam aurait été principe et chef surnaturel, parce qu'il était principe et chef naturel. Comme chef et principe de la nature, il était uniquement *apte* à devenir, dans l'ordre de la grâce, le chef et le principe *choisi* et *commis* par Dieu.

Supposé même qu'Adam a reçu la justice surnaturelle de Dieu, il ne s'ensuit aucunement que ses descendants devaient la recevoir *avec* lui, *de* lui et *par* lui. Adam engendrait par sa nature, sa nature terrestre, comme un homme terrestre, pris de la terre *(homo de terra terrenus* [2]*)* ; il ne pouvait donc, naturellement parlant, que communiquer sa nature terrestre, sans intégrité et sans sainteté. La justice surnaturelle est un

1. * Voir § 43 ss.
2. *I Cor.*, XV, 47.

don libre de Dieu qui n'est pas tenu de la donner à chaque homme, qui pouvait la réserver à Adam seul ; et s'il voulait l'accorder aussi aux autres, il ne devait pas encore la leur donner en dépendance d'Adam et par lui.

Au sens strict, Dieu ne pouvait même pas donner cette justice aux autres hommes par Adam, car la justice d'Adam ne contenait pas virtuellement la justice de ses descendants, comme sa nature contenait la nature de ses descendants. Même d'une manière surnaturelle Adam ne pouvait pas devenir par sa justice le principe de la justice de ses descendants, comme il était le principe de leur nature. Pour cela il aurait fallu que la grâce ne soit pas pour lui simple grâce , elle aurait dû être sa nature ; car ce qu'on possède par pure grâce ne peut pas devenir au sens propre une source pour d'autres. Seul l'Homme-Dieu, qui possède substantiellement la nature divine dans toute sa plénitude, qui, par sa nature et son origine divine, est l'*homo coelestis*, peut aussi être, d'après l'Apôtre, esprit vivifiant *(spiritus vivificans* [1]*)*, c'est-à-dire qu'il peut combler les autres de la vie surnaturelle et préserver la vie naturelle de toute corruption et dissolution.

Adam n'était, d'après l'Apôtre, de sa nature, comme *homo de terra terrenus*, que *anima vivens* [2]; il ne pouvait être pour les autres que le principe de la vie naturelle. Non seulement il ne pouvait pas communiquer à ses descendants les dons surnaturels, notamment la participation à la nature divine, il ne pouvait pas non plus mériter ni acquérir ceux-ci pour eux. La filiation divine étant pure grâce, qu'il ne pouvait pas mériter pour lui-même, il pouvait encore moins la mériter pour d'autres. Il ne le pouvait ni par la nature, ni par la grâce qui lui était communiquée ; la grâce de la filiation lui permettait de mériter pour lui-même l'héritage des enfants de Dieu, non de mériter cette grâce et cet héritage pour d'autres. Celui-là seul le peut qui est Fils de Dieu, non par grâce mais par nature, qui, à cause de sa dignité naturelle infinie, peut tout demander à son Père, donc aussi que d'autres deviennent participants de sa dignité et de ses richesses.

Bref, la descendance d'Adam orné de la justice surnaturelle

1. *I Cor.*, XV, 45, cf. 47.
2. *Ibid.*

n'était pas en soi un fondement efficace, ni même un titre juridique suffisant à la possession de la justice surnaturelle ; en d'autres termes, la communauté de nature ne fonde pas en soi la communauté de la justice surnaturelle. C'était plutôt un dessein libre, miséricordieux et mystérieux de Dieu, d'attacher la propagation de la grâce à la propagation de la nature, de faire dépendre la communauté de grâce de la communauté de nature, de faire de la génération de la nature le canal de la grâce. C'était *une nouvelle grâce* pour Adam, que la grâce lui fût accordée non seulement pour lui-même mais pour ses descendants, et que par conséquent, principe de la nature, il devînt aussi en quelque sorte le principe de la grâce pour tout le genre humain. Principe de la nature comme cause et source de cette nature dans ses descendants, principe de la grâce, non comme cause ou source, mais comme son récepteur originel et premier, comme le point de départ à partir duquel Dieu voulait la répandre sur toute sa race [1].

Si nous voulons chercher dans le genre humain un fondement réel pour cette merveilleuse communauté de grâce, nous ne le trouverons pas en Adam, ni d'une façon générale dans un homme pur et simple ; nous devons le chercher dans l'Homme-Dieu, qui est réellement pour tout le genre humain la cause et la source de la grâce. Seul l'Homme-Dieu donne aux hommes le pouvoir et le droit de devenir enfants de Dieu ; seul l'Homme-Dieu est le père surnaturel du genre humain. Par lui et par rapport à lui nous pouvons dire que Dieu avait donné au père de la nature l'insigne privilège de donner naissance, non à de simples hommes, mais à des enfants de Dieu [2].

Adam était le type du Christ selon le mot de l'Apôtre [3] ; sa paternité terrestre symbolisait et signifiait la paternité de l'Homme-Dieu ; c'est parce que la puissance et la dignité de l'antitype se reflétait dans le type, que celui-ci avait une certaine part à la paternité surnaturelle du Christ. De même le mariage d'Adam et Ève était le type de l'union entre le Christ et l'Église, dont naîtraient les enfants de Dieu [4] ;

1. * Cf. S. Thomas, *Contra Gent.*, l. IV, c. 52.
2. * Cf. § 57.
3. * *Rom.*, v, 14.
4. * *Éph.*, v, 31, 32.

ce mariage aussi recevait une fécondité surnaturelle par anticipation de la fécondité surnaturelle de son idéal.

Ce n'est pas en vain que l'Apôtre appelle le mariage d'Adam un grand mystère, à cause de son rapport avec le Christ et l'Église. Non seulement ce mariage signifiait d'avance par son essence naturelle ce grand mystère ; il anticipait la vertu surnaturelle de celui-ci [1]. Adam et Ève, tous deux terrestres de leur nature, devaient, par la vertu de l'Esprit-Saint, engendrer des enfants de Dieu, une race céleste.

Nous reviendrons sur le rapport d'Adam avec l'Homme-Dieu [2]. En faisant abstraction de ce rapport, nous trouvons encore assez de grandeur et de mystère dans la condition de l'homme tel qu'il sortit de la main de Dieu.

Nous voyons une bénédiction merveilleuse et surnaturelle répandue par Dieu sur le genre humain, une bénédiction si riche et si mystérieuse que Moïse n'osait pas en révéler la grandeur. Ce qui en fut visible, l'harmonie et l'intégrité parfaites de la nature, était déjà si grand et si merveilleux qu'Adam devait y admirer un amour extraordinaire de Dieu, et que nous, qui expérimentons combien est pauvre et misérable notre nature laissée à elle-même, devons nous en étonner d'autant plus. Mais le meilleur était encore caché à l'œil naturel d'Adam ; c'était la couronne d'enfant que Dieu avait placée sur sa tête, son admission dans le sein paternel de Dieu, son entrée dans la lumière inaccessible de la divinité, la transfiguration et la sanctification de son âme. Et ce qui donnait à cette bénédiction sa plénitude, c'est que Dieu disposait pour l'homme, non seulement une propagation de la nature comme pour les plantes et pour les animaux, mais encore, liée à celle-ci, une propagation de ces dons surnaturels. Cette bénédiction surnaturelle était le mystère de Dieu dans l'humanité, mystère de sa puissance et de sa bonté impénétrables, par lequel il élevait l'homme au-dessus de sa nature et le revêtait de sa propre lumière, gloire et grandeur [3].

1. * Cf. § 85.
2. * Au ch. v, p. 321 ss.
3. * Sur la justice originelle et sa propagation, cf. *Dogmatique*, l. III, § 183-184.

§ 37

LE MYSTÈRE DANS LA CRÉATION UNIVERSELLE ; SON FOYER DANS L'HOMME

TOUTE LA CRÉATION MATÉRIELLE ÉTAIT GLORIFIÉE DANS L'HOMME ; UNE ÉLÉVATION SURNATURELLE UNISSAIT ÉGALEMENT LES ANGES AUX HOMMES.

Ne limitons cependant pas notre regard au microcosme qu'est l'homme. Étendons-le à toute la création, élevons-le au-dessus de nous-mêmes jusqu'au monde invisible des esprits, abaissons-le sur les êtres dépourvus de raison. Le mystère de Dieu et sa consécration s'étendent en plus ou moins grande mesure à tout l'univers.

Le monde visible et matériel ne peut pas à proprement parler être rempli du mystère de Dieu, il ne peut pas devenir participant de la nature divine. Mais le monde matériel au sens large forme le corps de l'homme qui est tiré de lui quant à sa nature corporelle et qui doit rester en contact étroit avec lui. Le monde matériel, de même que toute la nature et l'activité corporelle de l'homme, était soumis merveilleusement à la domination de celui-ci et devait contribuer par une vertu mystique [1], dans l'arbre de vie, à la préservation de sa vie immortelle. Le monde était ennobli dans l'homme. La sainteté accordée à l'homme faisait du monde le temple du Saint-Esprit ; dans l'homme et par l'homme, Dieu devait glorifier surnaturellement le monde ; la merveilleuse beauté et l'harmonie du monde reflétaient la gloire divine de l'âme, comme le corps la reflétait par l'intégrité.

Chef naturel du monde visible, l'homme, élevé intrinsèquement au-dessus de sa nature, était d'une manière surnaturelle et mystérieuse le prophète du monde ; pour lui et par lui, il annonçait la louange mystique de Dieu ; il était le prêtre qui le consacrait avec lui-même à Dieu comme un sacrifice pénétré du Saint-Esprit, le roi qui, par son usage et sa jouissance, servait Dieu et entraînait le monde dans ce service [2].

1. *Virtute mystica.* SAINT AUGUSTIN, *De gen. ad lit.*, l. XI, c. 31.
2. * Cf. p. 417, comment toutes ces fonctions seront rétablies d'une manière supérieure par l'Homme-Dieu, lui-même prophète, prêtre et roi par excellence.

Le mystère caché dans l'humanité plongeait ses racines dans toute la création visible et formait la couronne du mystère de cette création.

Le mystère de Dieu dans la création s'étendait encore au-dessus de l'homme, dans des régions supérieures et impénétrables. Au-dessus de la création visible qui se conclut dans l'homme, son chef, il existe une création supérieure, purement spirituelle, le monde des anges.

Les anges sont invisibles à nos yeux dans leur être, ils dépassent toute la création visible. Dans ce sens ils sont surnaturels pour nous ; leur existence et leur essence pourraient déjà de quelque manière passer pour un mystère. Le rationalisme cherche à combattre l'existence des anges comme de tout ce qui est mystère dans le christianisme, et on a coutume de défendre contre lui l'existence des anges comme une vérité surnaturelle [1].

Cette existence n'est cependant pas un mystère proprement dit, elle n'a rien de proprement surnaturel. Le surnaturel dans le christianisme n'est pas tant la supériorité d'une nature créée sur les autres, que son élévation, au-dessus des cadres naturels du créé, à la participation de la nature divine. Cette élévation est surnaturelle même pour les anges ; elle était pour eux un vrai mystère avant leur transfiguration. Le mystère théologique du monde des esprits était la grâce sanctifiante qu'il possédait en commun avec l'humanité.

La grâce devait évidemment déployer bien plus de richesses dans la nature supérieure et plus proche de Dieu des anges que dans la nature inférieure des hommes. Mais elle devait aussi mettre l'homme dans des rapports bien plus intimes avec les anges que la nature. La grâce élevait l'homme à une dignité qui dépasse infiniment la grandeur naturelle des anges ; elle faisait de lui comme des anges l'héritier et le familier de Dieu et l'unissait avec eux en une famille divine [2].

C'est ainsi que le mystère de la grâce embrassait toute la création ; il la pénétrait et l'animait dans tous ses membres et l'élevait tout entière dans une unité supérieure, surnaturelle.

1. * Cf. p. 11, n. 2, sur les mystères de second ordre et l'attitude de l'auteur à leur égard dans le présent livre.
2. * Sur l'ordre surnaturel dans le monde des anges, cf. *Dogmatique*, l. III, § 181-182.

Le mystère de l'homme n'est pas mis dans l'ombre par cette vue plus large, il apparaît au contraire dans toute sa signification. Dans sa nature l'homme formait le lien entre le monde spirituel et le monde matériel ; dans sa condition surnaturelle il était comme le foyer de la lumière surnaturelle que Dieu répandait sur toute la création. Le mystère caché en lui était le reflet de la gloire céleste des anges, la source et l'idéal de la transfiguration du monde visible. Nous verrons plus tard comment le mystère de Dieu dans l'humanité est devenu, non dans le premier Adam mais dans le second que celui-ci préfigurait, d'après le plan éternel de Dieu et d'une manière supérieure encore, le foyer de tous les mystères, lorsque le Premier-né de toute créature apparut dans la nature humaine avec la plénitude de la divinité[1]. Mais cela devait se produire après qu'un autre mystère, un mystère de ténèbres, se propageant des anges aux hommes et à toute la création, obscurcissant le soleil de la grâce, aurait saccagé en tous sens le jardin mystique planté par l'amour de Dieu, et, raillant pour ainsi dire la puissance et la bonté du Créateur, aurait rendu nécessaire un second et plus grand mystère de la toute-puissance et de la bonté divines[2].

1. * Au § 61.
2. * Sur les idées de ce chapitre cf. également J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945 ; R. Leys, S. J., *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Bruxelles, 1951 ; C. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, Paris, 1952.

CHAPITRE IV

LE MYSTÈRE DU PÉCHÉ EN GÉNÉRAL ET DU PÉCHÉ ORIGINEL EN PARTICULIER[1]

Mysterium iam operatur iniquitatis[2].

§ 38

LE PÉCHÉ EST MYSTÉRIEUX PAR SES RAPPORTS AVEC LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATION

La trinité des personnes en Dieu, la justice surnaturelle du premier homme, voilà des mystères, de vrais mystères, mais des mystères de lumière et de gloire, de sainteté et de béatitude ; leur aspect impénétrable provient de l'abondance et de la sublimité de leur lumière, qui se dérobe à notre œil naturel, ou plutôt qui l'éblouit. Ce sont des mystères de Dieu, à l'intérieur dans son sein, à l'extérieur dans sa création, abîme insondable de puissance, de sagesse et de bonté.

Mais à côté de cela le christianisme nous révèle un mystère de néant, de ténèbres, de malice, un ***mystère d'iniquité***. Celui-ci ne vient pas de Dieu ; il vient de la créature, laquelle, tirée du néant et des ténèbres par un acte divin, se dresse contre son Créateur pour anéantir en elle-même le mystère de sa grâce.

1. * Cf. p. 207, n. 1. F.-X. Le Bachelet, S. J., *Le péché originel dans Adam et ses descendants*, Paris, 1909 ; Th. Deman, O. P., *Péché*, dans *Dict. de théol. cath.*, XII, 1933, col. 140-275 ; A. Gaudel, *Péché originel*, *Ibid.*, 275-606.
2. *II Thess.*, II, 7.
* Ce texte, à sens eschatologique chez saint Paul (cf. F. Prat, *op. cit.*, II, p. 450 ss, *Le jour du Seigneur*, et ici, p. 275), ne convient peut-être pas tout à fait à un chapitre sur le péché théologique, mais Scheeben l'a choisi à défaut de meilleur (*Briefe nach Rom*, p. 95). Quant au sens du mot *mystère*, saint Paul semble bien songer au dessein conçu par l'impie en opposition avec le dessein sauveur de Dieu (cf. p. 409). Cf. *Dogmatique*, l. IV, n. 418.

Le péché est toujours, de quelque façon qu'il se présente, un mystère particulier ; c'est le trouble, la destruction de ce qui est bon et vrai ; c'est une opposition à l'ordre et à la raison elle-même ; c'est une monstruosité dans le bien créé par Dieu. Il n'est pas être, il est néant ; il n'a pas proprement de cause, mais un défaut de cause *(causa deficiens)*. Il est essentiellement ténèbres ; plus on projette sur ces ténèbres la lumière de la raison, plus elles apparaissent noires et obscures ; la saine raison les fuit, les abhorre et les condamne. Mais inversement, plus la raison reconnaît ces ténèbres comme néant et obscurité, plus elle les déteste et les fuit, plus le mystère devient lumineux, se laisse pénétrer et saisir.

Si la raison naturelle peut connaître ou pénétrer par elle-même l'être ou le néant du péché, le péché n'est plus un mystère au sens véritable et strict du mot. Pour être un mystère dans ce sens, il doit être à sa façon *un mystère surnaturel.* Comment cela est-il possible ? Comment le péché peut-il être surnaturel ? Ne serait-ce pas dire qu'il est élevé au-dessus de la nature, alors que manifestement il n'a rien de grand ni d'élevé, que c'est le plus profond avilissement et désordre de la nature.

Regardons ceci de plus près. *Habitus et privatio sunt in eodem genere,* disaient les anciens philosophes. Les choses qui se suppriment mutuellement, qui s'excluent, telles l'être et le non-être, ressortissent au même domaine. Le péché est la privation, l'exclusion de la justice. C'est une opposition à l'ordre moral établi par Dieu. Si le péché s'oppose à l'ordre de la nature, aux relations naturelles, à la tendance naturelle au bien, il est contraire à la nature, contre nature ; il l'est, parce qu'il s'oppose à la nature comme telle, parce qu'il trouble l'ordre de la nature et non un autre.

Sous ce rapport le péché, de même que la nature et l'ordre de la nature, est l'objet de la raison naturelle, de la philosophie. Le péché ne peut se dérober à l'horizon de la raison naturelle que s'il s'attaque à une chose supérieure à la nature, s'il trouble un ordre supérieur à l'ordre naturel, s'il empiète donc sur un domaine surnaturel et se meut dans celui-ci. Ici le péché devient doublement mystérieux, Il n'est plus d'une façon générale ténèbres et trouble, mais il s'attaque à une lumière surnaturelle et mystérieuse, il trouble un ordre

surnaturel et mystérieux. Il devient lui-même un mystère surnaturel parce qu'il entre en relation avec un tel mystère ; il devient un abîme de malice et de perversion aussi impénétrable, aussi insondable que le mystère de bien et de bénédiction qu'il anéantit.

Les théologiens accordent ordinairement peu d'attention à la place particulière que le péché occupe dans l'ordre surnaturel. Souvent on ne cherche le mystère du péché que dans le péché originel. Même celui-ci ne peut être saisi dans sa nature mystérieuse et mis en lumière d'une façon scientifique, si on ne regarde pas plus loin, si on ne le considère pas comme un élément du grand mystère d'iniquité, qui s'est étendu du ciel à la terre.

Le mystère du péché originel repose sur les rapports de la transgression d'Adam avec le mystère de la justice originelle. Pour le comprendre, il nous faudra considérer les rapports de la désobéissance d'Adam avec la nature de cette justice dans sa partie supérieure et dans sa partie inférieure, la sainteté et l'intégrité, comme avec l'hérédité de ces biens, d'après leur ordre respectif.

Les rapports du péché avec la sainteté sont les plus importants ; en eux principalement se retrouve son caractère mystérieux, puisque la sainteté est un mystère bien plus grand que l'intégrité. Ensuite, la sainteté est l'apanage des anges, et elle est rendue aux hommes tombés ; les premiers n'ont pas besoin de l'intégrité, et celle-ci est retenue aux seconds ; le caractère mystérieux du péché apparaît donc comme très général, il n'est pas limité au péché du premier homme, il fonde le lien entre le mystère d'iniquité dans le monde des anges et dans le genre humain. Essayons de l'éclairer d'une manière aussi large que possible[1].

1. * Les idées de Scheeben sur le péché « mystère surnaturel » sont à mettre en rapport avec la manière dont il voulait établir une véritable morale chrétienne, basée sur notre dignité surnaturelle. Cf. de ce point de vue *Les Merveilles de la Grâce divine*, et l'article que nous y avons ajouté en appendice (p. 492-510). Voir une analyse de la première partie du présent chapitre dans *La Vie spirituelle*, LVI, 1938, p. 145-159. L'auteur développera ce thème du péché avec plus de précision au l. IV de sa *Dogmatique*, § 185-191 (trad. BÉLET, t. IV, Paris, 1882, p. 130-217).

§ 39

CONTRADICTION FORMELLE DU PÉCHÉ AVEC LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATION

LE PÉCHÉ EST TOUT DIFFÉRENT DANS L'ORDRE NATUREL ET DANS L'ORDRE SURNATUREL. IL CONTRARIE L'INCLINATION AU BIEN ET, DANS L'ORDRE SURNATUREL, LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATION.

Qu'est-ce que le péché? D'une façon générale, c'est une action par laquelle la créature s'oppose à la loi que Dieu a établie, trouble l'ordre qu'il a voulu ; elle s'insurge contre Dieu, l'offense, lui refuse la soumission et l'amour qui lui sont dus. Cette description générale s'applique au péché de la créature dans l'état naturel comme dans l'état sanctifié. Dans les deux cas on viole un ordre voulu par Dieu, dans les deux cas on refuse à Dieu le respect et l'amour qu'on lui doit.

Cependant la distance est incommensurable. D'après la dignité que la créature a reçue de Dieu, elle occupe une autre position vis-à-vis de lui, elle reçoit de lui une autre loi, elle lui doit un respect et amour tout autres. Selon sa nature, la créature se trouve vis-à-vis de Dieu dans la condition de serviteur ; elle lui doit en cette qualité un hommage et un amour inconditionnés. Si elle manque à cette position et à ce devoir, le mal est incalculable, puisque c'est une injure au Créateur et Maître infiniment grand. Mais il existe un mal infiniment plus grand encore. Par la grâce de la sainteté et de la divinisation, la créature devient enfant de Dieu ; elle s'approche infiniment plus près de Dieu qu'elle ne se trouvait par sa nature, elle est appelée à une union ineffable avec lui. Plus elle est élevée par Dieu, plus Dieu s'abaisse vers elle, plus aussi elle est tenue envers lui au respect et à l'amour ; si elle ne remplit pas ce devoir, ce n'est plus le serviteur qui offense son maître, c'est l'enfant qui outrage son père.

Il y a ici la même différence qu'entre la désobéissance d'un serviteur et celle d'un enfant. Non seulement la désobéissance de l'enfant est bien plus grave que celle du serviteur ; elle est essentiellement différente. Elle contient une malice tout autre, particulière, tout comme les rapports mutuels sur lesquels repose l'obligation de l'obéissance et de l'amour sont

essentiellement autres. Si la créature est vraiment élevée à l'état d'enfant de Dieu, la malice de son péché est aussi nouvelle et aussi mystérieuse que la condition à laquelle elle est élevée ; c'est une malice toute spéciale, particulière ; l'intelligence créée est aussi peu capable d'en sonder la profondeur que de comprendre la grandeur de la grâce dont elle est la négation.

Puisque le bon ordre dans les rapports avec Dieu constitue en toutes circonstances la plus haute dignité et la meilleure destinée de la créature, celle-ci se déshonore et se fait tort à elle-même par le péché. Pour un bon serviteur, pour un bon enfant, il n'y a rien de plus déshonorant, de plus contraire à la nature que la révolte et la haine contre le maître ou le père. Mais la révolte d'un enfant est incomparablement plus déshonorante et contraire à la nature que celle d'un serviteur. Cette distinction ne s'applique-t-elle pas à la créature dans l'état naturel et surnaturel? N'est-il pas infiniment plus déshonorant et contraire à la nature de renier, dans l'état d'enfant de Dieu, ce rapport si intime et si élevé, que d'oublier son maître dans l'état de serviteur? La créature possède alors une dignité vraiment sainte et divine, à laquelle sa dignité naturelle peut à peine être comparée ; si elle profane cette dignité, elle commet une lâcheté qu'on ne peut s'imaginer dans l'état de nature.

Quelle distance entre la malice du péché dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel! Combien profond l'abîme de malice où la foi nous fait jeter un regard!

Le péché ne contrarie pas seulement la loi divine et Dieu, le législateur ; il ne contrarie pas seulement la dignité et la position de celui qui pèche ; il contrarie aussi le penchant de l'homme, son amour pour Dieu et pour sa loi, c'est-à-dire la justice et la bonté inhérentes à l'homme.

En donnant à sa créature une certaine position et destinée, Dieu lui donne aussi la force de vivre conformément à cette position et d'atteindre cette destinée, et en même temps que la force il lui donne l'inclination à la mettre en œuvre. Il la place en harmonie avec sa position et sa destinée, il l'incline à la soumission et à l'amour envers lui-même et envers sa loi, et la rend ainsi *juste* et *bonne*. Si donc la créature

manque à sa position, s'écarte de sa destinée, elle contrarie aussi sa bonté et sa justice intérieures, elle s'arrache à leur influence et à leur direction, elle cherche autant qu'elle le peut à les exclure.

Tout cela se passe évidemment de tout autre façon dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, puisque la bonté et la justice de ces deux ordres sont d'une tout autre espèce.

La force et la tendance nécessaires à la position et à la destinée naturelles de la créature sont inhérentes à la nature. C'est dans sa propre lumière, dans sa raison qu'est inscrite la loi que Dieu, le Maître suprême qu'elle doit honorer et aimer, lui révèle ; dans sa volonté se trouvent la force et l'inclination naturelles au bien en général, au respect et à l'amour du bien suprême en particulier. Voilà la bonté et la justice naturelles de la créature, sans lesquelles Dieu ne peut pas la créer. Si l'homme s'y oppose par le péché, il s'oppose à sa propre nature. Et cependant cette opposition n'est pas si forte que celle par laquelle il renie, comme enfant de Dieu, sa bonté et sa justice surnaturelles.

Si Dieu élève la créature à la dignité d'enfant et lui confère par là une condition et une destinée surnaturelles, il lui infuse en même temps un principe de vie surnaturel ; il lui confère en même temps avec celle-ci une inclination correspondante, une force surnaturelle, et avec celle-ci une inclination correspondante, à tout ce que la dignité, la position et la destinée nouvelles apportent avec elles, particulièrement au respect et à l'amour filiaux, basés sur la connaissance surnaturelle, envers le Père qui l'a adoptée en grâce et régénérée dans son sein. La bonté et la justice surnaturelles de l'esprit créé consistent dans cette aptitude ou vertu infusée en lui par le Saint-Esprit[1]. Elle est essentiellement d'une espèce divine, puisqu'elle repose sur une participation à la nature divine et rend apte à participer à la vie divine ; c'est pourquoi elle est *bonté et justice divines*, elle est *sainteté* ; l'inclination à Dieu et à l'accomplissement de sa loi est *l'amour filial* et *divin*, appelé par les théologiens *charité*, amour qui est infusé dans nos cœurs par le Saint-Esprit lui-même. Celui qui, élevé à cet état, commet un péché, s'oppose, non seulement à la bonté et à la justice de sa nature, mais à la bonté et à la

1. * Cf. chapitre précédent, § 33, p. 217 ss.

justice de Dieu qui lui ont été communiquées ; il s'oppose au Saint-Esprit qui habite en lui comme souffle de la vie divine, à la sainteté divine, qui s'allie encore beaucoup moins au péché que la bonté naturelle de la créature. Cette opposition particulière du péché à la justice surnaturelle lui donne dans l'ordre surnaturel un caractère tout spécial de malice.

Le péché attaque de tous les côtés le mystère de Dieu dans la créature, tout l'ordre de la grâce ; en combattant celui-ci, ***il pénètre jusque dans le mystère de Dieu lui-même***, où le mystère de la grâce plonge ses racines. Le pécheur se révolte contre le Père éternel, qui dans son Fils est devenu aussi pour lui un Père et qui l'a adopté avec lui dans son sein ; il déshonore le Fils de Dieu dont il porte l'image et d'après l'exemple de qui il devait garder l'union la plus intime et la plus indestructible avec le Père éternel ; il ***s'oppose à l'Esprit-Saint***[1] qui souffle en lui, qui l'unissait de l'unité la plus vivante avec le Père et avec le Fils. Il profane et détruit le sanctuaire le plus profond et le plus sublime de la divinité dans ses rapports les plus tendres avec la créature, il rompt les liens qui le reliaient à celle-ci. Il ne s'oppose pas seulement à l'ordre de la grâce lui-même, il s'oppose à l'ordre très saint et immuable des personnes divines entre elles, reproduit et prolongé à l'extérieur dans l'ordre de la grâce.

§ 40

CONSÉQUENCES MYSTÉRIEUSES DU PÉCHÉ. ESSENCE MYSTIQUE DU PÉCHÉ HABITUEL

DANS L'ORDRE SURNATUREL LE PÉCHÉ SUPPRIME LA JUSTICE HABITUELLE ET DEVIENT AINSI UN PÉCHÉ HABITUEL. CE PÉCHÉ COMPORTE UNE PERVERSITÉ ET UNE DETTE OU CULPABILITÉ HABITUELLES. LA SOUILLURE DE L'AME S'ENTEND DANS UN SENS TOUT SPÉCIAL DU PÉCHÉ HABITUEL.

Le caractère particulier de l'opposition entre le péché et l'ordre de la grâce, et notamment ***la bonté et la justice habituelles de l'âme contenues dans celui-ci***, la sainteté de l'âme, apparaît de la façon la plus frappante en ce qu'il *exclut réellement cette sainteté de l'âme et la supprime effectivement.*

1. * Cf. *Act.*, VII, 51.

D'une façon générale l'opposition tend à supprimer, à exclure le terme contraire ; dans l'état de nature l'homme s'oppose par le péché à la rectitude et à la bonté de sa nature, il les repousse. Mais il lui est impossible de les exclure et de les supprimer effectivement, d'une part parce qu'il est incapable d'anéantir sa nature, d'autre part parce que la nature finie, bien que de soi elle tende au bien, est cependant défectible et compatible avec le péché. L'homme peut retirer à la tendance naturelle au bien toute influence sur son libre arbitre, il peut refréner son développement, émousser sa vigueur, il ne la détruira jamais. La nature protestera éternellement contre le péché. Or, pour protester, elle doit rester la même dans son essence, même si sa voix ne se fait pas toujours entendre de façon perceptible.

Il en va tout autrement dans l'ordre surnaturel. D'un côté la sainteté comme lumière divine est en opposition absolue avec le péché grave, et d'un autre côté, cet ornement surnaturel n'appartient pas essentiellement à la nature ; la sainteté n'est pas seulement niée par le péché, lorsque, surgissant dans l'âme, il se dresse contre elle ; elle est effectivement supprimée et exclue. La vertu surnaturelle, l'aptitude et la disposition au bien surnaturel ne sont pas seulement affaiblies, entravées dans leur épanouissement par le péché grave, elles sont tout à fait anéanties, arrachées avec leur racine. L'habitus de l'amour théologal, de la charité, se perd par tout péché grave, car tout péché grave s'oppose à l'amour envers Dieu ; les autres vertus, par exemple l'espérance et la foi, ne se perdent que lorsque le péché est spécialement dirigé contre elles, ainsi l'espérance par le désespoir, la foi par l'incrédulité, etc. Puisque les vertus théologales sont les principes de la vie surnaturelle, cette vie n'est pas seulement affaiblie ou blessée par le péché grave, elle est tuée au sens propre du mot.

On pourrait demander de quelle manière l'acte coupable, opposé à la vertu et à la justice surnaturelles, détruit celles-ci. Quelques thomistes ont cru que cette force destructrice devait être conçue selon un mode physique, à peu près comme celle d'une épée qui tranche la vie du corps. Il est très peu probable que le pécheur puisse anéantir en lui la sainteté, si Dieu ne la retire pas. La force destructrice du péché est placée dans son absolue ***incompatibilité morale*** avec la sainteté

surnaturelle ; en vertu de cette incompatibilité, il la repousse et la chasse de l'âme, car Dieu n'a aucun motif de la maintenir contre la volonté du pécheur ; il doit plutôt la retirer en châtiment du péché.

Le péché grave est donc un véritable ***péché mortel***, notion qui au sens propre ne trouve pas d'application dans le domaine de la nature, qui est propre au domaine surnaturel, au domaine de la foi, c'est un ***concept théologique très mystérieux***, qui nous fait plonger le regard dans l'abîme de malice que le péché ouvre en face du mystère de la grâce divine, et dans lequel il l'engloutit. Le péché grave est un ***suicide*** infiniment plus terrible que celui par lequel on s'enlève la vie du corps ; il trouble et anéantit la vie divine qui a infiniment plus de valeur que l'âme elle-même, sans parler de la vie que l'âme donne au corps [1].

Il y a plus encore. Ce suicide double et triple la malice du péché. Il la double, car le péché ne s'oppose pas seulement à Dieu d'une façon générale ; il détruit la plus belle œuvre de sa grâce surnaturelle dans l'âme, il anéantit une vie dont on peut dire en toute vérité que c'est Dieu lui-même qui la vit en nous. Il la triple, car le pécheur, non content de poser un acte injuste et désordonné, détruit entièrement la justice déposée en lui par Dieu et la disposition à sa fin surnaturelle ; non seulement il s'écarte de Dieu par un acte pervers, il rompt violemment le lien par lequel Dieu se l'était uni et supprime l'union surnaturelle avec lui. En un mot, ***non seulement il ne conforme pas son acte à la justice, mais il se prive de la justice elle-même et éternise par là le péché en lui.***

Par la destruction du principe de vie surnaturelle il devient possible que le péché, une fois accompli, continue à vivre habituellement dans l'âme, de même qu'auparavant la bonté et la justice étaient présentes en elle d'une façon habituelle.

Une fois accompli, l'acte mauvais ne peut subsister que dans ses effets. Il subsiste toujours ***moralement*** aussi longtemps qu'il n'est pas rétracté, expié, pardonné, aussi longtemps que

---

1. Sous le titre modeste de : *Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände* (Landshut, 1862), NIRSCHL donne une série d'exposés intéressants, profondément théologiques et ornés de tout l'éclat de la poésie et de l'éloquence. La conférence XV donne la description la plus profonde et la plus frappante que nous ayons lue sur le péché mortel.

* J. NIRSCHL (1823-1904), professeur à Passau.

le pécheur demeure responsable devant Dieu de son acte mauvais. L'effet dans lequel le péché actuel continue ici est la culpabilité contractée par la faute *(culpa)*, c'est-à-dire la responsabilité pour l'offense et l'injure faites à Dieu par cet acte, ou le *reatus* en vertu duquel le pécheur, *coupable de cet acte, devient et reste débiteur de Dieu*[1].

A cela ne s'ajoute rien dans l'ordre naturel, si ce n'est l'affaiblissement de l'inclination au bien, ou une certaine inclination au mal, laquelle, bien qu'elle puisse continuer à exister après la rétractation du péché et le pardon de la faute, ne fait pas nécessairement apparaître l'homme comme pécheur. On ne peut pas dire que, pour que le pécheur reste débiteur, *reus*, il faille penser à quelque mauvaise disposition intérieure après le péché. Celle-ci devrait être alors une intention, une volonté pécheresse continue ; ce serait alors le péché actuel qui continuerait comme actuel.

Cette espèce de continuité ou d'effet ultérieur de l'acte mauvais se retrouve évidemment dans l'ordre surnaturel. Ici aussi l'auteur de l'acte reste coupable devant Dieu et obligé à la réparation aussi longtemps qu'il n'a pas rétracté ou expié sa faute. Mais comme l'acte du péché, par son opposition à la justice surnaturelle, exclut celle-ci, il n'a pas seulement pour effet la culpabilité dont il charge le pécheur, mais également l'exclusion de cette justice. Dans l'ordre surnaturel, le pécheur reste privé de la justice et de l'inclination surnaturelles vers

1. Nous ne faisons ordinairement pas la distinction entre culpabilité et faute, parce que ces deux choses s'incluent mutuellement. Pour une compréhension plus profonde il faut bien les distinguer. Le *culpa* latin est à proprement parler la faute *(culpa)*, de là *reatus culpae*. La culpabilité est le *reatus* qui suit la *culpa*. Aussi longtemps que ce *reatus* existe dans sa totalité, il inclut le *reatus poenae*. Quand la *culpa* est rétractée par l'homme et l'amitié avec Dieu rétablie, quand l'élément essentiel du *reatus* est donc supprimé, on nomme la dette qui demeure la *satisfactio* ou *satispassio*, bien qu'elle soit également basée sur la *culpa* ; on l'appelle d'après son objet le *reatus poenae*.

* Nous nous trouvons ici devant une difficulté spéciale de vocabulaire. Le terme allemand *Schuld*, employé très fréquemment par l'auteur, signifie en même temps le *debitum*, le *reatus* et la *culpa* latins. Le terme *Verschuldung* peut signifier la faute *(culpa)*, ou la culpabilité de cette faute ou de l'état habituel qui la suit *(reatus culpae)*. Nous pouvons dresser le tableau suivant :

Sündhafter Akt = péché, acte mauvais, coupable.
Verschuldung (parfois *Schuld*) = *culpa* = faute.
Verschuldung ou *Schuld* = *reatus culpae* = culpabilité.
Strafe = *reatus poenae* = châtiment.
Schuld = *reatus* global = dette.
Sur cette terminologie, cf. *Dogmatique*, l. IV, § 190-191.

Dieu jusqu'à la rétractation et au pardon de l'acte coupable ; sa culpabilité le détourne de Dieu de façon continue ; et cette privation coupable et volontaire de l'habitus de justice ne laisse pas seulement subsister son péché dans la mémoire de Dieu, il imprime dans son auteur le sceau du péché. Dans l'acte du péché l'homme était pécheur parce que son acte était privé de justice ; maintenant il est pécheur parce que, par sa faute, il est privé de l'habitus de justice qui devait le tourner vers Dieu. Dans l'acte, il était injuste et pécheur, parce qu'il faisait une chose injuste et mauvaise ; maintenant il est injuste et pécheur, parce qu'il reste privé de la justice habituelle. Telle est la distinction théologique entre le péché actuel et le péché habituel.

Le péché habituel est *l'empreinte de l'acte mauvais dans l'âme du pécheur, une perversité (pravitas) habituelle provenant de cet acte*, laquelle à son tour n'est autre que la privation d'un habitus qui a été présent et qui devrait l'être encore, ou le défaut de l'union surnaturelle habituelle avec Dieu et de l'inclination vers Dieu *(caritas)*, le défaut, imputable au pécheur et créé par lui, de la justice qu'il avait reçue de Dieu et était tenu de conserver. Le péché habituel ne consiste donc pas formellement dans l'absence de la grâce comme telle, car la grâce signifie la bienveillance de Dieu pour nous et son effet en nous. La grâce comme telle nous est retirée par Dieu, quand nous péchons, en châtiment de nos péchés, et le fait que Dieu retire sa grâce ne peut pas constituer formellement le péché. C'est plutôt le défaut de la justice opérée en nous par la grâce, pour autant que nous causons ce défaut *par l'exclusion ou la suppression formelle de la justice*. Comme notre justice surnaturelle elle-même est une grâce de Dieu, et qu'elle est liée inséparablement à la grâce au sens strict, à la grâce de la filiation, le défaut de justice surnaturelle dans le pécheur est *en même temps péché et châtiment du péché*, péché parce que nous l'avons causé par notre acte mauvais, châtiment parce que Dieu nous retire la justice avec la grâce.

Nous tenons donc pour inexact le point de vue ordinaire des théologiens, surtout thomistes, selon lequel le péché habituel consiste dans le défaut coupable de la grâce. Il serait beaucoup mieux de dire qu'il consiste *dans le défaut coupable de la sainteté*. Car la sainteté signifie de façon caractéristique *la*

justice surnaturelle opérée par la grâce, et sa suppression signifie par conséquent le caractère spécial du péché habituel dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi nous retenons cette expression.

Dans ce sens le péché habituel est une *disposition* inhérente à l'âme et créée par sa faute. Bien que ce ne soit qu'une disposition négative, consistant dans le défaut de la disposition positive contraire *(l'habitus infusus)*, l'âme est cependant réellement changée par cette disposition ; elle est désormais « disposée » tout autrement qu'auparavant ; *en dehors de la responsabilité de l'acte, elle en porte aussi une empreinte réelle.*

Si je mets l'accent non sur la perversité et l'aversion continue de Dieu causées par le péché actuel, mais sur la culpabilité contractée vis-à-vis de Dieu, le péché habituel est habituel, non comme disposition mauvaise *(habitus = qualitas, quae habetur)*, mais comme rapport continu avec Dieu *(habitus = modus, quo aliquis se habet ad aliquid)*, en vertu duquel je dois à Dieu le retour repentant et la satisfaction, ou suis tenu de porter sa haine et son courroux. Par rapport à la culpabilité, le péché habituel est une injustice pour autant que le coupable, après avoir violé les droits de Dieu, n'est pas encore redevenu juste par la rétractation et la satisfaction ; par rapport à la perversité, il est une injustice pour autant que cette dernière consiste dans le renversement de l'habitus de la justice ou de l'inclination de la volonté vers Dieu.

Les deux points de vue sont aussi justifiés l'un que l'autre dans l'ordre surnaturel. On se tromperait si, comme cela arrive souvent, on n'en faisait valoir qu'un seul. D'après les circonstances on peut exposer l'un ou l'autre. Si par exemple on parle du pardon du péché, ce pardon se rapporte, non à la perversité, mais à la culpabilité ; si au contraire on parle de la sanctification du pécheur, on a d'abord en vue la perversité qui lui est inhérente. D'autres expressions, comme la destruction du péché, la justification du pécheur, se rapportent également à l'acquittement de la culpabilité et à l'éloignement de l'habitus de perversité.

Ceci nous montre que la culpabilité et la perversité du péché habituel sont unies très intimement. Nous croyons

qu'elles forment un ensemble organique, où leur distinction et leur unité apparaissent en même temps.

En effet, la culpabilité ou le *reatus* découle immédiatement de l'acte coupable comme d'une offense faite à Dieu. Bien que je puisse me représenter la perversité habituelle comme immédiatement causée par la perversité de l'acte, elle est cependant aussi un effet de la culpabilité que l'acte crée, en tant qu'elle provient du retrait mérité de la grâce, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Si nous la considérons comme provoquée immédiatement par la perversité du péché et comme son empreinte, elle est aussi coupable que la perversité de l'acte lui-même ; par sa culpabilité est donc contractée la *dette*, le *reatus* devant Dieu. Par elle la culpabilité de l'acte passé devient la culpabilité d'une perversité, d'une aversion permanente de Dieu. La première culpabilité acquiert par la seconde une fixité plus grande dans l'âme du pécheur, de même que la dette que le pécheur contracte par elle vis-à-vis de Dieu[1].

La dette acquiert de plus un titre nouveau. Bien que le titre premier, la culpabilité de l'acte, suffise entièrement à fonder la dette, la culpabilité de l'état de perversité est autant, si pas plus, titre suffisant à la dette. Car si l'opposition aux exigences de l'amour et du respect dus à Dieu peut nous charger d'une dette, pourquoi la rupture du lien qui nous unit à Dieu dans l'amour et le respect, ne le pourrait-elle pas ? Ne contractons-nous pas l'obligation spéciale de rétablir ce lien et de présenter à Dieu une satisfaction spéciale pour sa rupture ? La seconde culpabilité ne pouvant provenir que de la première et étant déjà virtuellement contenue en elle, le mieux sera de dire que la première s'achève dans la seconde, et que la première dette est complétée et affermie par la seconde.

Bien que la dette, suite du péché théologique, puisse et doive donc être conçue sous un certain rapport comme indépendante de la perversité habituelle, elle suppose cependant, prise dans sa totalité et dans son essence concrète, la culpabilité de cette perversité et l'inclut essentiellement. Inversement, bien que la perversité habituelle puisse être

1. * Ici l'auteur glisse insensiblement de la faute *(Verschuldung)* à la culpabilité *(Verschuldung* ou *Schuld)* et à la dette *(Schuld)*. Cf. p. 258, n. 1.

considérée sous un certain rapport comme une suite et un châtiment de la dette (contractée par l'acte comme tel), elle est cependant aussi un élément qui conditionne, achève et consolide la dette elle-même dans sa totalité.

La notion complète du péché habituel théologique doit donc inclure les deux éléments dans leur union organique. D'après que nous plaçons l'un ou l'autre, le *reatus* ou la *pravitas*, à l'avant-plan, nous dirons que le péché habituel est la *dette contractée volontairement vis-à-vis de Dieu par l'acte et l'état contraires à sa volonté;* ou bien qu'il est *l'état, permanent dans l'âme comme empreinte de l'acte du péché, qui achève et affermit la dette de l'âme vis-à-vis de Dieu.*

Il s'ensuit que dans le péché habituel théologique ce n'est pas seulement la perversité, mais aussi la dette qui possède un caractère mystérieux. Elle le possède déjà, parce qu'elle est contractée vis-à-vis de Dieu, non comme Créateur, mais comme Père, et qu'elle repose sur la violation coupable de l'amour et du respect que la créature doit à Dieu comme à son Père adoptif ; elle le possède d'autant plus qu'elle est créée par la rupture du lien qui unissait la créature à Dieu comme à son père adoptif, et qu'elle a un appui réel dans la transformation mystique de la disposition de celui qui en est chargé.

La raison ne peut donc pas saisir la grandeur de cette dette, pas plus qu'elle ne peut saisir son essence. Si dans l'ordre naturel la dette du pécheur est d'une certaine manière *infinie*, eu égard à celui qui est offensé, elle l'est encore bien plus dans l'ordre surnaturel. D'abord le pécheur s'est trouvé incomparablement plus près de l'infinité de Dieu par la participation à la nature divine, il l'a connue beaucoup mieux, et cependant il s'est arraché à elle, l'a méprisée. Rien que pour ce motif la dette est impayable de la part du débiteur. Ensuite le pécheur ne peut plus s'unir de son propre mouvement à Dieu par la charité surnaturelle ; il ne peut pas acquérir la condition qui lui permettait de satisfaire, la condition d'enfant de Dieu ; il ne le peut ni par lui-même ni d'aucune autre façon, à moins que Dieu ne lui remette au moins en partie la dette par laquelle il s'est aliéné cette grâce.

Aussi longtemps que la condition du pécheur et ses rapports avec Dieu ne sont pas changés par une intervention miséricor-

dieuse de Dieu, il ne mérite donc que la haine et la colère correspondant directement à l'amour et à l'honneur qui étaient sa part dans l'état de la charité et de la grâce d'adoption. Il ne mérite donc pas seulement de perdre les biens surnaturels, auxquels il était appelé par la charité et par la grâce ; il provoque de la part de Dieu une réaction contre lui-même, aussi redoutable que l'attentat de l'enfant adoptif contre son Père a été honteux.

Cette dette, non annulée et humainement parlant ineffaçable, entraîne l'obligation de porter les effets de la haine et de la colère, les châtiments de Dieu ; le *reatus culpae* entraîne le *reatus poenae*, lequel a, dans le péché théologique, un caractère aussi mystérieux que le premier.

Nous reviendrons d'une manière plus explicite sur le mystère de la justice vindicative de Dieu[1]. Pour le moment, expliquons encore une expression au moyen de laquelle nous nous représentons ordinairement la nature du péché habituel. Je dis : nous nous représentons ; non : nous définissons, car l'expression ne nous donne qu'une image sensible, que nous ne devons pas substituer aux concepts eux-mêmes, mais déterminer par ceux-ci dans son emploi.

Le péché actuel comme le péché habituel sont appelés, au figuré, une *souillure* de l'âme. Cette expression acquiert dans le domaine du surnaturel une signification tout à fait spéciale. Nous faisons abstraction ici de la souillure que le péché produit dans l'âme comme *conversio ad creaturam*, soit dans l'acte lui-même, soit dans l'habitus créé par cet acte, dans les inclinations désordonnées à la créature. Nous n'avons à considérer ici que l'*aversio a Deo*.

Que devons-nous entendre par cette souillure, quels rapports a-t-elle avec le péché? Le péché actuel est dans l'âme une chose qui entre en contradiction avec son inclination à Dieu, avec son harmonie ; il trouble cette inclination et tend à l'anéantir, ce qui, enfin, rend l'âme désagréable aux yeux de Dieu. Ce que le péché actuel réalise au moment où il est accompli, la culpabilité qui en est la conséquence le réalise ensuite, aussi longtemps que le désordre, l'insulte faite à

1. * Au § 97.

Dieu, n'est pas réparé, aussi longtemps que le pécheur est redevable du désordre et de l'insulte.

Puisque la souillure déforme et rend désagréables les choses matérielles, c'est à bon droit que l'on applique cette appellation au péché et à la culpabilité, qui troublent l'esprit et le rendent désagréable à Dieu. Jusqu'ici la souillure spirituelle ne constitue pas un mystère particulier. Celui qui a quelque notion de la justice et du péché comprend que dans tous les cas le péché est une altération et une profanation de l'image de Dieu. Une fois le péché accompli, ce n'est pas lui qui est une chose réelle, physique dans l'âme, mais bien la disproportion qui s'ensuit entre l'âme et l'ordre moral et Dieu, pour ainsi dire l'ombre de l'acte mauvais qui pèse sur l'âme dans la culpabilité.

Dans l'ordre surnaturel cette espèce de souillure se présente également, mais pas tout à fait de la même façon ; elle possède une signification bien plus grande et comprend encore une souillure plus réelle.

Nous avons déjà vu que, comme contradiction de l'ordre surnaturel, le péché est bien plus odieux que dans l'ordre naturel, qu'il souille et déshonore incomparablement plus celui qui le commet. Nous avons vu également que la culpabilité dont le pécheur se charge, aussi longtemps qu'elle n'est pas expiée ou pardonnée, le rend aux yeux de Dieu bien plus désagréable et plus vil que ne le fait la culpabilité de l'ordre naturel. L'acte posé dans la réalité, aussi bien que l'effet, l'ombre qu'il laisse dans la culpabilité, souillent l'âme du pécheur et la rendent odieuse, à un point que l'esprit n'est capable ni de soupçonner ni de comprendre.

Bien que cette espèce de souillure possède déjà un caractère mystérieux, elle reste cependant, considérée en elle-même, une tache morale, notamment s'il s'agit de la souillure habituelle qui suit le péché. Mais cela n'épuise pas la notion de souillure dans l'ordre surnaturel, pour le péché mortel du moins. Pour le péché véniel la notion de souillure morale suffit. Dans le péché mortel il y a encore une autre espèce de souillure qui, non seulement flétrit l'âme, mais la ronge comme un poison corrosif, la déforme et la ravage complètement en altérant sa condition.

La grâce et la justice surnaturelles confèrent à l'âme un éclat surnaturel, une harmonie céleste avec Dieu, une beauté divine qui est au péché ce que la lumière est à l'obscurité. Cet éclat, cette harmonie et cette beauté ne sont pas seulement déformés ou troublés par le péché, ils sont entièrement détruits, anéantis. L'âme qui brillait comme une étoile radieuse à la lumière du soleil divin est subitement transformée par le péché en un corps opaque et ténébreux. Le péché se place comme un nuage obscur entre l'âme et la lumière divine, il les sépare et interdit tout accès de l'une à l'autre. Le péché actuel, au moment de son accomplissement comme après, aussi longtemps qu'il n'est pas supprimé dans son effet, voilà le nuage qui enlève à l'âme son éclat et sa beauté, qui la souille ou plutôt l'enténèbre complètement. Le péché actuel est en lui-même une souillure. Mais son effet l'est infiniment plus, bien qu'il ne puisse être une vraie souillure s'il n'était causé par le péché. Si l'âme ne devait pas, d'après la volonté de Dieu, posséder l'éclat de la grâce et de la sainteté, ou si elle le perdait autrement que par sa faute, elle serait, il est vrai, moins agréable à Dieu, mais non positivement désagréable.

Pour que le défaut de sainteté et de justice souille vraiment l'âme et la *rende désagréable* à Dieu, il ne suffit même pas qu'il suive *d'une manière quelconque* la faute du pécheur. Si l'on conçoit uniquement ce défaut, tel que de fait il peut être conçu, comme *causé*[1] par le péché, comme conséquence et punition de la culpabilité contractée, ce n'est pas lui, mais plutôt l'acte et la simple culpabilité qui rendent l'âme désagréable à Dieu. La tache fait partie, non du péché, mais du châtiment ; elle montre uniquement combien l'âme est altérée par son péché et par sa culpabilité. La vraie tache dans la permanence du péché est alors la culpabilité qui pousse Dieu à retirer de l'âme souillée la perle de sa grâce. Si au contraire on se représente ce défaut comme *opéré*[2] directement et immédiatement par la perversité de l'acte, et par conséquent comme coupable au sens propre, alors la culpabilité parfait la dette qui pèse sur l'âme, elle fait essentiellement partie, comme le péché, de ce qui rend l'âme désagréable à Dieu, et donc de la souillure coupable.

Ce qui rend l'âme désagréable aux yeux de Dieu n'est pas

1. * En allemand : *ver*wirkt.
2. * En allemand : *be*wirkt.

seulement la continuité morale de l'acte passé, mais une altération, une déformation réelle et coupable de l'âme. Ici seulement la notion de tache est réalisée dans toute sa portée. Cette tache est un vrai mystère, moins parce que nous ne pouvons pas la voir de nos yeux que parce qu'elle supprime un éclat surnaturel et mystérieux, et qu'elle détruit l'image surnaturelle de Dieu dans l'âme. Cette notion se trouve sur le même pied que celle du péché mortel. L'image naturelle de Dieu dans l'âme peut être troublée et déformée, le principe de vie naturel peut être entravé et affaibli. Seule l'image surnaturelle de Dieu, le sceau du Saint-Esprit, l'empreinte de la nature divine peut être détruite, seul le principe de vie surnaturel peut être tué dans sa racine.

Si la doctrine qui voit le péché habituel dans la privation de la sainteté n'est pas comprise et présentée d'une façon universelle, il pourrait sembler que le pécheur redescende de sa grandeur surnaturelle au niveau de la nature. Mais en réalité le poids de la dette attaché à cette privation le fait descendre aussi bas au-dessous de sa nature, que la sainteté l'élevait au-dessus d'elle. Dieu hait et repousse le pécheur dans la mesure où il l'aimait et l'attirait dans son intimité. La sainteté ne revêtait pas la nature comme un simple vêtement, elle lui était unie comme une greffe vivante, comme un principe de vie. Son éloignement laisse la nature dans un état différent de celui de la nature pure, comme l'état d'un cadavre est différent de celui d'un corps qui n'a jamais été animé. Dans son opposition à la grâce, la volonté manifeste une malice qui n'est pas possible en dehors de l'ordre de la grâce. La tendance à renouveler l'acte, qui se manifeste généralement plus ou moins, sera ici bien plus perverse que dans l'ordre naturel. Cela arrive notamment quand le pécheur s'attaque directement et formellement à la grâce, transformant sa douceur céleste dans le poison le plus véhément, comme nous l'expliquerons plus tard[1].

Tout ceci ne s'applique strictement qu'au péché personnel, non au péché originel. Cela suppose en effet que la dette pèse dans toute son étendue sur le sujet, et que le péché se rencontre avec la grâce dans le même sujet, ce qui n'est pas le cas dans le péché originel.

1. * P. 272.

§ 41

ÉLÉMENT MYSTÉRIEUX DANS L'ORIGINE DU PÉCHÉ

PLUS LA CRÉATURE EST ÉLEVÉE PAR DIEU, PLUS ELLE PEUT TIRER ORGUEIL DE CETTE ÉLÉVATION. C'EST CE QUI A ÉTÉ LE CAS SURTOUT DANS LA CHUTE DE L'ANGE ET, À UN DEGRÉ MOINDRE, DANS CELLE D'ADAM. CHEZ L'ANGE ET CHEZ L'HOMME LE PÉCHÉ SE DRESSE CONTRE LA GRACE SURNATURELLE.

Le caractère spécial et mystérieux du péché dans l'ordre surnaturel, de son opposition à la bonté et à la justice accordées par Dieu, à la sainteté de celui qui le commet, ne doit pas seulement se manifester dans les conséquences du péché, mais aussi dans son *origine*. Par l'acte contraire à sa bonté et à sa justice le pécheur tend, comme nous l'avons dit plus haut, à détruire ou au moins à refouler celles-ci. Mais comme la bonté et la justice divines précèdent le péché, comme elles poussent au bien et retiennent du péché, la créature doit se soustraire à leur influence pour poser l'acte mauvais ; ce n'est qu'ainsi que le péché lui devient possible.

La créature est libre de sa nature, elle a le choix de se décider pour Dieu ou contre Dieu ; mais cette liberté n'est pas une indifférence, une indépendance absolue. La volonté est nécessairement destinée par le Créateur à s'attacher à Dieu ; cette destination est pour elle loi et devoir, lien moral. Dieu ne s'en tient pas à cela ; dans la volonté il place une tendance au bien, qui pousse, qui lie pour ainsi dire au bien, en sorte que pour pécher la volonté doit s'arracher à ce lien avec violence. Dans cette avulsion, dans cette défection, il nous faut chercher l'origine du péché. Voyons comment celle-ci se présente d'une manière toute différente dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.

Il y a déjà dans la nature, comme nous l'avons souvent fait remarquer, une tendance à aimer Dieu et à se soumettre à lui, tendance qui porte à éviter l'éloignement de Dieu et la trangression de sa loi. Mais la nature créée est elle-même trop éloignée de Dieu, trop limitée, pour que la défection de Dieu soit entièrement exclue d'avance. Venue de Dieu, la nature vient aussi du néant, elle est essentiellement défec-

tible, l'apostasie du péché n'apparaît pas chose si extraordinaire ou mystérieuse.

Au contraire, la bonté surnaturelle de la créature provient directement de Dieu ; c'est une participation de la bonté et de la sainteté divines, aussi contraire au péché que le feu à l'eau, la lumière aux ténèbres. Elle tend à rendre la créature impeccable comme Dieu lui-même. Et en effet, une fois la participation à la nature divine répandue entièrement sur la créature, une fois la créature complètement régénérée au sein de la lumière divine dans l'état de gloire, une fois entièrement unie à Dieu, elle ne connaît plus le péché ; la défection, l'aversion de Dieu devient inconcevable, la fragilité de la nature est entièrement absorbée par la sainteté divine.

La justice surnaturelle qui nous est accordée sur terre, qui était accordée aux anges dans le stade d'épreuve, n'est-elle pas aussi une participation à la nature et à la sainteté divines, une anticipation de la sainteté et de l'union avec Dieu que nous obtiendrons dans la gloire ? Ne doit-elle pas aussi tendre de sa nature à rendre la créature impeccable ? Sans aucun doute. Saint Jean dit : *Celui qui est né de Dieu ne pèche pas, parce que la semence de Dieu demeure en lui; il ne peut pas pécher parce qu'il est né de Dieu*[1]. Parce que la semence de Dieu demeure dans l'âme, donc aussi longtemps que cette semence reste en elle, elle ne peut pas commettre de péché grave. Elle ne peut pécher qu'au moment où la semence de Dieu, la sainteté et la grâce, s'éloigne d'elle, au moment où elle s'arrache au sein de Dieu qui l'abritait, où elle se dégage des bras de Dieu qui l'étreignaient, où elle déchire les liens d'amour qui l'unissaient merveilleusement à Dieu.

Mais elle ne le peut que parce que sur terre la semence de Dieu n'est pas encore entièrement entrée en elle, qu'elle ne la pénètre et ne la vivifie pas encore tout à fait, parce que l'ardeur divine de la sainteté ne l'a pas encore complètement absorbée et transfigurée, parce que l'union avec Dieu n'est pas encore achevée et parfaite. L'origine du péché dans la créature sanctifiée apparaît de toute façon incomparablement plus mystérieuse que dans la simple créature. Si partout, même dans la simple créature, l'aversion de Dieu se présente comme une chose dénaturée et sans fondement, la rupture de l'union surnaturelle avec Dieu, le péché de la créature douée de cette mystérieuse sainteté, apparaît comme particulièrement incompréhensible et impénétrable.

1. *Jean, Ire ép.*, III, 9.

Peut-être réussirons-nous à faire pénétrer quelques rayons de lumière dans cet abîme, à acquérir une notion plus approfondie de l'origine *de fait* du péché et de son développement, à expliquer notamment la malice effroyable de la violence avec laquelle il sévit dans le monde. Nous n'éclairerons pas entièrement l'abîme, mais nous y verrons les fondations de ce royaume de péché, dont les manifestations se dressent devant la raison humaine comme des énigmes insolubles de ténèbres et d'horreur.

Comment concevoir d'une façon générale la défection, la séparation de Dieu ? Elle peut venir de l'union avec Dieu, non comme de sa cause, mais comme de sa condition ; où il n'y a pas d'union on ne peut pas non plus concevoir de séparation. Si un être était entièrement séparé de Dieu, soit qu'il ne dépendît pas de lui, soit que Dieu ne l'ait pas mis en rapport avec lui-même, il ne pourrait pas se détourner de Dieu, puisqu'il n'aurait pas été tourné vers lui. Et comme le péché ne peut avoir son origine dans le pur néant, il doit sortir du bien que Dieu a mis dans la créature : la créature, s'appuyant sur ce bien et se tournant vers lui, se détourne de Dieu.

La créature tient de Dieu le bien qu'elle possède, elle l'a reçu de sa bonté. Ce bien devrait lui être motif à remercier Dieu, à l'aimer en retour, à employer ce bien selon sa volonté ; et, puisqu'elle vient entièrement de Dieu, elle devrait se soumettre et s'abandonner tout à fait à lui. N'étant rien par elle-même, Dieu étant tout par lui-même, elle devrait se réjouir de ce que Dieu qui est tout l'ait tirée de son néant, elle devrait remercier Dieu de s'être communiqué à elle par libre amour. Plus est grand le bien que la créature a reçu de Dieu, plus est libre l'amour dans lequel il le lui a donné, plus grande aussi devrait être sa joie de la grandeur de Dieu et sa reconnaissance envers lui. Mais aussi, plus grande et plus tangible sera la *dépendance* de la créature vis-à-vis de Dieu.

Cette dépendance même devrait pousser la créature à se

tourner vers Dieu et à se donner à lui sans condition ; elle est aussi le point de départ de la défection et de la révolte. Elle devient une pierre d'achoppement si la créature se fâche de ne pas être et de ne pas posséder par elle-même ce qu'elle est et ce qu'elle possède, si elle veut employer le bien qu'elle a reçu et en jouir selon sa propre volonté comme si elle ne l'avait pas reçu, si enfin elle désire plus que ce que Dieu lui a destiné librement, si elle veut *être comme Dieu*[1]. Plus elle a reçu de biens, plus elle sera poussée à en remercier Dieu, ou d'autre part à souhaiter les posséder par elle-même, en jouir et en disposer librement, en acquérir encore plus ; la dépendance de Dieu devient de plus en plus pénible et douloureuse pour celui qui veut être comme Dieu.

C'est éminemment le cas pour la grâce surnaturelle. Si Dieu révèle à la créature qu'il veut l'élever par un amour pur et surabondant de la condition servile à l'honneur de sa filiation, la créature doit sentir le plus manifestement son néant vis-à-vis de Dieu, sa dépendance absolue de lui. Elle sera humiliée par la main même qui l'élève ; si elle ne sait pas accepter cette humiliation, elle repoussera orgueilleusement la main libérale de Dieu ; elle se révoltera contre lui, elle aime mieux se séparer de Dieu dans le sentiment de son propre moi que de jouir dans son sein du bonheur de ses enfants.

Imaginons un cas semblable parmi les hommes. Un roi adopte un homme de basse condition comme son fils. C'est là un grand bienfait, qui doit enflammer cet homme d'amour pour son bienfaiteur ; mais il peut aussi devenir l'occasion d'un désaccord qui ne se serait peut-être jamais produit autrement. Si cet homme était resté dans sa condition, il n'aurait jamais songé à se faire l'égal du roi et à l'évincer. Maintenant il se voit subitement élevé à une hauteur vertigineuse ; il s'y complaît, s'enivre d'orgueil, voudrait jouir complètement de sa dignité ; il voudrait pouvoir l'appeler tout à fait sienne, et doit néanmoins constater que de lui-même il n'y a aucun droit, qu'elle lui a été accordée par pure grâce et miséricorde. Il règne, mais comme vassal, dans l'entière dépendance de son père adoptif, sous sa tutelle, sous

1. * Cf. *Gen.*, III, 5.

sa conduite ; d'une part il se sent élevé, d'autre part il doit se faire petit, comme un enfant mineur, un enfant trouvé, adopté par grâce. L'orgueil se réveille avec une violence insoupçonnée ; la jalousie et la haine prennent la place de l'amour dévoué et reconnaissant. Plus le bienfait était doux, plus amer est le venin dans lequel il est transformé[1].

De cette manière nous devons notamment concevoir la chute de l'ange. L'Écriture nous la décrit comme provoquée par le vertige de la hauteur et de la gloire où Dieu l'avait élevé[2]. Semblable à Dieu, appelé à la plus haute communion avec lui, il voulut être tout à fait comme Dieu. Sa grandeur extraordinaire enorgueillit son cœur et l'amena à prétendre à des biens auxquels il n'aurait pas songé autrement, à vouloir être, non par la grâce et par l'aide de Dieu, mais de son propre chef, plus qu'il ne convient à une créature[3].

Quelques théologiens anciens allèrent jusqu'à croire que sans une élévation surnaturelle de l'ange sa chute n'eût pas été possible. Ils allaient manifestement trop loin ; sinon l'ange aurait été dans sa nature incapable de pécher, ce qu'il ne pouvait devenir que par la grâce, puisque c'est la grâce qui fait participer la créature faillible à l'impeccabilité de Dieu. Il ne faut admettre que ceci : *de fait* l'ange trouva sa pierre d'achoppement dans sa grandeur surnaturelle ; c'est pourquoi sa chute a été si profonde et si effroyable.

Quand nous voulons exprimer le plus haut degré de malice d'un péché, nous disons qu'il est *démoniaque*. Cette appellation signifie tout d'abord que le péché n'est pas commis par ignorance ou par faiblesse, mais consciemment et avec une entière liberté, par pure malice, comme ce fut le cas pour les anges déchus, et que par conséquent le mal comme tel est voulu avec une énergie et une décision semblables à celles des anges qui s'y précipitaient avec tout leur être pour l'éternité.

Ceci n'exprime pas encore l'essence la plus profonde, l'abîme de la malice démoniaque. Cet abîme s'ouvre quand

1. * Sur l'origine et la possibilité du péché, cf. *Dogmatique*, l. IV, § 192.
2. * *Is.*, XIV, 12-19.
3. * Sur la nature et les propriétés des anges, voir *Dogmatique*, l. III, § 135-142 ; sur leur péché cf. l. IV, § 193-195.

nous comprenons que l'ange s'en prenait précisément à la grâce surnaturelle de Dieu, qu'il changeait le douceur du Saint-Esprit en un vrai poison, qu'il s'élevait contre Dieu au sein de Dieu même, entreprenant pour ainsi dire de bouleverser l'essence de Dieu. Cette malice insondable n'affecte pas seulement de façon objective l'acte et les sentiments du démon, pour autant que l'acte aboutit à un trouble de l'ordre surnaturel, comme c'est le cas pour nos péchés de faiblesse ou d'ignorance ; elle l'affecte subjectivement dans son essence la plus intime puisque cette malice s'alluma à la grâce de Dieu elle-même. De là cette haine implacable de Dieu qui caractérise le péché du démon, cet effroyable endurcissement, cette perversité que la seule nature ne pourrait connaître, qui ne se présentent qu'à un certain degré chez les hommes dans les péchés contre le Saint-Esprit. Cette haine de Dieu, cet endurcissement et cette perversité sont justement ce qui imprime au péché du démon le caractère particulier et mystérieux que nous appelons démoniaque.

Il s'ensuit encore une autre vérité intéressante. Le péché dans l'ordre surnaturel exerce, du moins quand il est commis par pure malice, un contre-coup terrible sur la nature. La malice spéciale du péché ne passe pas inaperçue dans la nature, comme si le péche repoussait tout simplement la grâce et laissait la nature intacte. Quand la créature s'attaque à la grâce, et qu'elle s'endurcit contre elle, le plus grand bien de la nature, elle détruit et bouleverse la nature d'une façon qui n'aurait pas été possible autrement. La volonté devient mauvaise et perverse à un degré qui ne se conçoit pas dans une simple révolte contre l'ordre de la nature. Voilà probablement le motif le plus profond pour lequel un changement, un retour de la volonté au bien même naturel apparaît comme impossible pour les anges déchus et même pour les pécheurs contre le Saint-Esprit, à moins d'un des plus grands miracles de la grâce divine. Les théologiens, il est vrai, expliquent cette impossibilité pour les esprit déchus par la condition naturelle de leur volonté ; mais comme la bonté naturelle de la créature est sanctionnée par la grâce et devient *sainteté*, de même la perversion de la créature devient, par l'opposition à la grâce, plus profonde, plus terrible et plus irrémédiable.

Mais nous nous occupons surtout du péché de l'homme, et particulièrement de celui du premier homme. Chez l'homme, tel qu'il est maintenant, le péché actuel a généralement son origine dans la connaissance défectueuse du bien et dans les inclinations terrestres ou charnelles de sa nature. Cet état de faiblesse et d'ignorance n'était pas l'état originel. Originellement le don d'intégrité affranchissait l'homme de l'obscurcissement de l'intelligence et des inclinations inférieures de ses facultés appétitives. Il faudrait méconnaître entièrement l'essence de l'état originel pour croire qu'Ève ou Adam aient été portés au péché par le désir sensible de la pomme. La convoitise du bien défendu ne pouvait se mouvoir en eux sans l'accord préalable de la volonté, ce qui était déjà le péché. Le plaisir sensible qu'Ève ressentait quand elle regardait la pomme n'était pas le début du péché, mais la conséquence d'un péché déjà accompli dans son âme. Le premier péché d'Ève et d'Adam ne pouvait être que l'orgueil qui s'en prend directement à la grâce de Dieu, un orgueil semblable à celui de l'ange déchu, lequel cherchait à les entraîner dans son propre péché.

Comment le démon voulait-il séduire Ève, quand il lui demanda : *Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu de manger de l'arbre*, et qu'il lui disait qu'ils deviendraient *comme des dieux* [1] ? N'était-ce pas présenter Dieu à Ève comme un tyran qui voulait leur faire sentir leur dépendance malgré toute leur grandeur ? N'était-ce pas l'engager à réclamer une indépendance qu'elle ne pouvait avoir comme enfant de Dieu, à se déclarer émancipée et indépendante vis-à-vis de Dieu ? En prêtant l'oreille à cette voix, en voulant être par elle-même comme Dieu alors qu'elle ne pouvait l'être que par sa grâce et son aide, Ève rejetait la grâce de Dieu comme un joug dur et écrasant, elle trouvait occasion de sa chute dans la hauteur où Dieu l'avait élevée et où elle ne pouvait se maintenir qu'avec son aide. Elle tombait d'une manière semblable à celle de l'ange mauvais, et avec elle tombait Adam, sans doute de la même manière, soit qu'il ait également entendu la parole du serpent, soit qu'Ève n'ait pas manqué de représenter à son mari les motifs qui l'avaient fait tomber.

Selon l'Apôtre la faute d'Adam était plus grande, parce que

1. * *Gen.*, III, 1-5.

plus consciente, que la faute d'Ève. Il dit en effet : *Ève a été trompée par le serpent*, elle a donc, bien que d'une manière impardonnable, cru aux paroles du serpent ; *Adam au contraire n'a pas été trompé*, il a donc péché en connaissant pleinement la folie et la malice de son acte [1].

La malice du péché d'Adam restait cependant notablement différente de celle du péché des anges. La connaissance de l'homme, bien que non liée aux sens comme aujourd'hui, n'était cependant pas si pure et si claire que celle des anges, sa volonté n'était pas si énergique et si vigoureuse que la leur. Le contre-coup du péché sur la nature fut également tout autre ; il se manifesta, comme nous le verrons plus tard [2], dans une désorganisation de la nature par la perte de l'intégrité, dans une pénible misère, qui pouvait, soit favoriser le développement du germe de malice, soit porter l'homme à reconnaître et à déplorer son acte mauvais.

C'est ainsi que le péché des anges se transmit par la tentation aux hommes avec son caractère particulier ; de part et d'autre le combat contre l'ordre de la grâce, si je peux m'exprimer ainsi, s'engagea au foyer même de la grâce céleste.

Ne pouvons-nous pas ajouter que la communauté des anges et des hommes dans le péché, la solidarité dans le mal, a son fondement le plus solide et le plus profond dans l'ordre de la grâce ?

L'union, les rapports entre les anges et les hommes dans le bien comme dans le mal, sont déjà concevables en raison de l'unité naturelle qui règne dans toute la création. D'autre part la différence entre les deux natures est trop importante pour que nous puissions expliquer d'une manière suffisante par cette unité seule la communauté si intime dans le bien comme dans le mal, que la Révélation nous apprend exister de fait. Dans la grâce qui devient la part des hommes comme des anges, le contraste des natures s'efface ; les anges et les hommes, élevés dans le sein paternel de Dieu et revêtus de la nature divine, deviennent égaux de condition et sont unis en une même famille dans la maison du Père céleste.

De là nos rapports intimes avec les bons anges, qui font

1. *I Tim.*, II, 14.
2. * Au § 43.

tout pour nous maintenir dans la fidélité vis-à-vis du Père commun et pour nous réunir un jour avec eux dans la contemplation bienheureuse de sa face. De là aussi la fureur des anges déchus, qui nous envient le joyau céleste qu'eux-mêmes ont perdu, qui cherchent à nous entraîner dans leur révolte et dans leur chute, pour que nous n'occupions pas au ciel la place dont ils ont été rejetés. De là cette malice farouche du serpent infernal, qui poursuit dans l'homme la colombe céleste (le Saint-Esprit), qui s'est éloignée de lui avec son amour pour se poser sur la tête de l'homme. De là le combat féroce, invisible et mystérieux entre le ciel et la terre, entre la lumière et les ténèbres, entre la sainteté et l'impiété, la grâce surnaturelle et la malice infernale, combat dont l'humanité est devenue le théâtre et l'enjeu. De là le grand et terrible *mystère d'iniquité* qui s'oppose sans trève au *mystère de la grâce divine*, qui ne trouve que dans cette opposition son explication.

Ce mystère d'iniquité dont parle l'Apôtre [1] n'est autre que l'action constante du démon dans le genre humain pour anéantir la grâce et avec la grâce la nature ; c'est l'aliénation de la grâce, la révolte contre elle transportée chez l'homme par le souffle pestilentiel de cet esprit malin, révolte qui exerce de la façon la plus nocive son contre-coup sur la nature.

Ce mystère travaille dans le monde comme un volcan souterrain ; il nous est impossible de descendre dans ses profondeurs, mais ses effets nous montrent suffisamment la puissance et la fureur de destruction qu'il cache. D'innombrables phénomènes dans le domaine du mal nous surprennent par un caractère spécial de malice ; la lutte systématique contre tout ce qui est bon et saint, la haine implacable contre l'Église et ses serviteurs, le culte de Moloch et les vices contre nature chez les païens, ces faits ne trouvent pas leur explication dans les seules passions humaines. Elles prouvent qu'un abîme épouvantable de ténèbres et de péché s'étend sous nos pieds. La raison est incapable de descendre dans ses profondeurs, de reconnaître la nature des puissances ténébreuses qui y règnent ; seule la foi, qui nous révèle le grand mystère céleste de grâce, de lumière et d'amour, nous

1. * *II Thess.*, II, 7. Cf. A. LEMONNYER O. P., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928, p. 80-85.

permet de jeter un coup d'œil dans cet abîme de mal, de ténèbres et de haine, dont nous avons autant à craindre que nous avons à espérer du mystère de la grâce.

§ 42

L'OPINION THÉOLOGIQUE SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ DANS LA RÉVOLTE CONTRE L'HOMME-DIEU

ON PEUT ADMETTRE QUE LA RÉVOLTE DE L'ANGE AIT PRIS OCCASION DE L'INCARNATION DU FILS DE DIEU DANS UNE NATURE HUMAINE. AINSI S'EXPLIQUE ÉGALEMENT POURQUOI LE DÉMON POURSUIT LES HOMMES AVEC TANT D'ACHARNEMENT.

Cet exposé de l'origine et de l'histoire du péché et de la malice particulière qui s'ensuit n'exclut pas une opinion profonde tenue par un grand nombre de théologiens ; elle s'y rattache plutôt harmonieusement.

Selon une opinion enseignée communément les anges ont eu, avant leur chute, la révélation de l'Incarnation future du Fils de Dieu. Cette opinion a sa base la plus sûre dans la supposition, qui n'est d'ailleurs pas admise aussi généralement, que le Verbe Incarné, chef des principautés et des puissances et Premier-né de toute créature selon l'Apôtre, a été *dès l'abord* prédestiné par Dieu à être le chef et le roi des anges [1], et que comme tel il a également dû être pour eux la source de la grâce et de la gloire surnaturelle. Nous discuterons la valeur spéculative de cette hypothèse dans le mystère de l'Incarnation [2].

Si nous l'admettons, il s'ensuit nécessairement que les anges devaient adorer comme leur Dieu le Fils de l'Homme dans sa nature humaine, qu'ils devaient reconnaître et honorer dans un suppôt de la nature humaine, dans un homme, la source de la grâce et de la gloire qui leur étaient destinées, comme les anges fidèles devaient, d'après l'Apôtre, adorer plus tard le Premier-né lors de son entrée dans le monde [3].

C'était évidemment pour les anges une grande humiliation ; bien que dépassant de loin l'homme par leur nature,

1. * *Col.*, I, 16.
2. * P. 408.
3. *Hébr.*, I, 6.

ils devaient se le voir préféré autant que la nature humaine était élevée en dignité au-dessus de la leur. Ils ne devaient pas seulement avouer que malgré leurs hautes perfections naturelles ils n'avaient aucun droit à la filiation divine, qu'ils ne pouvaient être les amis de Dieu que comme des étrangers et par miséricorde. Ils devaient admettre que le Fils unique de Dieu qui, comme Premier-né de toutes les créatures, devait communiquer à celles-ci sa dignité divine, ne descendît pas parmi eux, qu'il dressât son trône de grâce dans la nature humaine, inférieure à la leur, et qu'il leur fasse parvenir de là les rayons de sa gloire divine. Ils devaient rendre grâces à Dieu de s'unir si intimement à l'humanité, de placer en elle le soleil de la grâce, d'en faire le centre de l'univers.

Le péché des anges s'explique-t-il d'une façon plus naturelle, la malice de leur révolte se comprend-elle plus profondément que dans cette supposition ? Si l'ange, notamment le plus brillant d'entre eux, Lucifer, se plongeait dans la contemplation de sa nature glorieuse, et considérait ensuite que Dieu lui préférait la nature humaine et faisait dépendre d'un homme son privilège le plus grand et le plus noble, n'allait-il pas se croire méprisé par Dieu, la conscience de sa dignité n'allait-elle pas se changer en un orgueil douloureusement froissé ? N'allait-il pas se scandaliser de ce que Dieu ait laissé de côté sa nature, s'enflammer de jalousie à l'égard du genre humain privilégié, et surtout de haine contre le Fils de l'Homme qu'il était tenu d'adorer ?

Il n'est pas nécessaire de dire, comme quelques théologiens, que l'orgueil de Lucifer consistait à réclamer pour lui l'union hypostatique ; cela paraît contraire à la nature, puisqu'il aurait abandonné sa propre personnalité, alors que l'orgueil s'enferme dans son propre moi. D'après les paroles de l'Écriture Lucifer voulait, dans une témérité insensée, être semblable au Très-Haut et dresser contre lui son propre royaume [1]. Cela s'explique le plus simplement par le dépit de ce qu'une nature créée, et précisément la nature humaine, soit élevée au-dessus de lui et qu'il soit subordonné à elle. La colère causée par l'élévation de la nature humaine et par l'humiliation de sa nature à lui paraît avoir été la forme originelle de

1. * *Is.*, XIV, 13-14.

son orgueil, lequel incluait la jalousie contre les hommes privilégiés et leur chef, le Fils de l'Homme, de même que la révolte contre Dieu, qui avait décrété ce qui le contrariait.

Ainsi seulement s'explique que quelques Pères placent le péché de l'ange dans la jalousie à l'égard de l'homme. L'homme ne devait recevoir aucun autre privilège, ni dans l'ordre de la nature ni dans l'ordre de la grâce, qui puisse être envié par les anges, si ce n'est qu'un membre de sa race était élu à la dignité de Fils de Dieu, de Chef et de Roi des anges. La pensée de ces Pères, bien que non développée parfaitement, appuie positivement cette conception.

La révélation de l'Incarnation fut pour Lucifer et pour ses anges, qui préféraient se soumettre à un semblable contre Dieu plutôt qu'à un homme même s'il était réellement Dieu, l'occasion de la révolte contre Dieu. Cela donne à leur péché un caractère tout nouveau et plus terrible encore de malice. Puisque l'orgueil et la haine de Dieu s'allumaient au mystère le plus élevé de l'amour divin, l'abîme de malice devient doublement insondable. Le dessein du rebelle n'est plus seulement de se soustraire à la domination divine ; il tend formellement et essentiellement à tuer le Fils de Dieu dans sa nature humaine passible de mort, croyant ne pouvoir écarter que de cette façon l'objet de son scandale. Le plus grand et le plus noir de tous les crimes en même temps que le plus incompréhensible, le déicide, découlait logiquement de la rébellion des anges ; il montre l'effroyable malice de leur volonté et trouve en elle son explication.

L'épouvantable mystère du péché dans son origine nous fournit une lumière qui en éclaire toute l'histoire. Il nous permet d'abord de comprendre la profondeur de la haine avec laquelle le démon poursuit l'homme. Le démon persécute l'homme, non seulement parce que celui-ci est destiné à recevoir la gloire que lui-même a perdue, mais surtout parce que l'homme est membre du corps du Fils de Dieu ; il persécute l'humanité à cause de son chef et il persécute le chef parce qu'il s'est joint aux hommes. Il n'a ni paix ni trêve qu'il n'ait également anéanti le genre humain, qu'il n'ait établi sur terre son règne à lui, le règne de la mort, qu'il n'ait séduit les hommes à lui rendre hommage, à l'adorer,

à lui offrir des sacrifices à lui, plutôt qu'à l'Oint du Seigneur, des sacrifices de mort, de honte et de dégradation. Il poursuit avec d'autant plus d'acharnement le genre humain dans ceux qui, après l'Incarnation du Christ, se sont ralliés à la bannière de celui-ci et cherchent à détruire en eux-mêmes et dans les autres le royaume de l'enfer. Et comme c'est une femme qui, bien que simple créature humaine, devait devenir comme mère de l'Homme-Dieu la reine des Anges, la haine de l'enfer se porte de préférence contre cette femme et contre toute sa race.

Ne trouvons-nous pas ici l'explication des effroyables abominations du paganisme, des sacrifices humains, du culte des plus viles passions dans leurs formes les plus contraires à la nature, du combat systématique livré au christianisme avec toutes les armes du mensonge et de la calomnie ? Les passions humaines ne conduiraient pas à ces extrémités ; elles n'amèneraient pas les hommes à s'acharner ainsi contre eux-mêmes et à combattre l'ornement le plus précieux de leur race. Seules la ruse et la supercherie du jaloux peuvent les en amener là. Mais en écoutant ses insinuations ils peuvent en venir, une fois que l'Incarnation du Fils de Dieu leur a été proposée et qu'ils doivent adorer celui-ci comme leur Dieu et roi et comme la source de leur bonheur, à en éprouver également du dépit, à se révolter avec une malice inhumaine contre leur roi céleste, à s'élever au-dessus de lui, à chercher à le détruire, lui et son royaume. C'est ainsi que les Juifs se sont ralliés aux desseins de l'enfer en servant d'instruments au déicide ; c'est ainsi que les adeptes de l'enfer crient depuis un siècle leur *écrasez l'infâme*, persécutant avec une rage démoniaque le corps mystique puisque la personne du Christ leur a échappé.

Le scandale de l'Homme-Dieu fait naturellement en sorte que les anges déchus et les hommes qui les suivent, au lieu d'admettre avec respect et amour la vérité de ce mystère, sur la parole de Dieu, n'y croient pas à proprement parler, c'est-à-dire de plein gré. Mais l'incrédulité qui ne refuse la foi que parce que son objet le scandalise, ne diminue pas la culpabilité ; elle l'augmente, elle montre toute la profondeur de la malice quand elle persécute le bien proposé à la foi. L'incrédulité ne peut excuser que là où s'y mêle l'ignorance ;

et comme le mystère ne se révèle pas avec la même clarté aux anges et aux hommes, surtout quand ces derniers sont aveuglés par l'enfer, leur culpabilité et leur malice n'égalent jamais celles des démons. Ils peuvent cependant participer dans une haute mesure à la malice démoniaque, et l'incrédulité moderne est en grande partie une incrédulité démoniaque[1].

De toute façon il faut reconnaître que le mystère d'iniquité s'est présenté au cours des siècles comme une haine et une lutte formelle contre le mystère de l'Incarnation, et que l'abîme de sa malice ne se comprend qu'en fonction de celui-ci. Mais cette malice est essentiellement la plus profonde qui soit, et d'autre part il est difficile d'admettre que le prince des ténèbres n'ait pas voulu établir la fondation de son royaume sur la plus extrême malice. Il est donc tout naturel d'admettre qu'il voulut expressément dès l'origine opposer son royaume au royaume du Fils de Dieu incarné.

Nous ne présentons toutefois cette théorie sur l'origine et l'histoire du péché que pour ce qu'elle est, une opinion théologique digne d'estime, qui ne se base pas d'une façon stricte sur la Révélation, mais qui possède une grande probabilité interne.

§ 43

LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME DANS SON RAPPORT AVEC LA PARTIE INFÉRIEURE DE LA JUSTICE ORIGINELLE

CHEZ ADAM LE PÉCHÉ SUPPRIMAIT AUSSI L'INTÉGRITÉ. IL CRÉAIT AINSI UNE *conversio ad creaturam* HABITUELLE.

Considérons maintenant de plus près le péché du premier homme, devenu si fatal pour nous, puisqu'il a transmis le mystère d'iniquité des anges et l'a propagé à tout le genre humain.

1. * On pourrait appliquer à l'athéisme moderne ce que l'auteur dit du péché et de son effet dans l'ordre surnaturel. Ce péché ne ramène pas l'homme au niveau de la nature, il l'abaisse sous la nature autant que la grâce l'avait élevé au-dessus d'elle. L'apostasie du monde christianisé le plonge dans un état pire que celui des peuples qui n'ont pas connu le christianisme. Les événements actuels ne le prouvent que trop. *Et fiunt novissima hominis illius peiora prioribus.*

Nous avons déjà parlé de son origine mystérieuse ; n'examinons pas si elle se rattache aussi de quelque façon au mystère de l'Incarnation. Nous ne le croyons pas. Ce qui donne certes à ce péché son caractère mystérieux, c'est qu'il s'attaque à l'ordre de la grâce, c'est que l'homme s'oppose à la sainteté surnaturelle qui lui est accordée et qu'il la rejette.

Ce caractère et cette conséquence, le péché originel les a en commun avec le péché des anges et avec le péché actuel de ceux qui renient et anéantissent la sainteté récupérée par le Christ. L'opposition à la sainteté et la suppression de celle-ci demeurent ici le mystère principal.

La justice surnaturelle du premier homme renfermait à côté de la sainteté un élément inférieur ; nous ne pouvons comprendre entièrement le mystère du péché originel, si nous ne considérons aussi l'opposé de cet élément.

Dans la justice originelle du premier homme, la sainteté opérait une inclination surnaturelle ou une conversion de l'âme vers Dieu *(conversio supernaturalis in Deum)*. L'intégrité opérait une aversion, un détachement surnaturel vis-à-vis de la créature ; les facultés de l'âme ne pouvaient pas suivre leur pente naturelle et se tourner vers les biens créés, sans ou contre la décision de la volonté libre ; elles ne pouvaient donc inviter la volonté à se détourner de Dieu.

A l'encontre de la justice, le péché est, selon la définition connue des théologiens, *aversio a Deo* et *conversio ad creaturam*. Comme aversion de Dieu le péché actuel s'oppose à la sainteté, il l'exclut de l'âme et opère l'état d'aversion habituelle de Dieu. Comme conversion vers la créature, il doit s'opposer à l'état d'aversion des facultés de l'âme vis-à-vis des biens créés, il doit supprimer cet état et donc produire une conversion habituelle de l'âme vers la créature.

Cet exposé est extrêmement important. Pour être compris parfaitement il demande une explication approfondie.

Selon la nature, la conversion actuelle de la volonté vers un objet produit plus ou moins une *inclination* habituelle, de même qu'un jeune arbre courbé souvent du même côté reste courbé. Toute conversion de la volonté ne suffit pas à créer une inclination continue, surtout quand cette conversion s'oppose à sa droiture naturelle. La conversion doit avoir lieu, soit une fois avec une force extrême, soit de nombreuses

fois, pour produire une inclination continue. Le premier cas est celui des anges, conformément à leur nature, le second celui des hommes ; chez les anges, purs esprits, l'énergie de la volonté est bien plus grande que chez les hommes.

Cette inclination est produite naturellement et directement par l'acte de la volonté ; elle peut être redressée petit à petit par l'acte contraire de la volonté. Cette inclination se trouve en premier lieu dans la volonté elle-même ; elle ne se trouve dans les autres facultés que pour autant que la volonté les dirige souvent et énergiquement vers un objet. L'inclination se limite donc aux objets vers lesquels la volonté s'est tournée et a tourné les autres facultés.

Les jansénistes ont soutenu que les inclinations déréglées, issues dans le premier homme par suite de sa conversion actuelle vers la créature, ont été la conséquence naturelle de cet acte. Mais dans la supposition même d'où l'on part ici, à savoir que l'intégrité a été un bien naturel de l'homme, cela est une pure impossibilité. Si l'homme était de sa nature entièrement libre d'inclinations déréglées, il n'aurait pu créer qu'une seule inclination mauvaise par un péché, avec quelque véhémence qu'il l'ait posé, l'inclination à l'objet de son péché et aux objets de même espèce, et il aurait également pu la redresser par un acte contraire. Comment en Adam la concupiscence charnelle pouvait-elle s'éveiller comme suite de son péché, alors qu'il ne l'avait pas appelée, et cela avec une telle violence qu'il avait honte de son impuissance devant elle?

Nions-nous tout à fait que les inclinations déréglées vers les biens créés et sensibles étaient en Adam la suite naturelle de son péché? Non ; l'opposition entre le péché et l'harmonie de la nature réalisée par l'intégrité devait nécessairement et donc naturellement supprimer cette harmonie, mais cela parce que l'intégrité était un don surnaturel et mystérieux de Dieu. Le péché la supprimait comme il supprimait la sainteté. Le mystère du péché d'Adam consistait dans l'opposition à la sainteté et dans la suppression de celle-ci, pour sa partie supérieure ; il consistait dans la négation et la destruction de l'intégrité, pour sa partie inférieure.

La sainteté liait surnaturellement la volonté de l'homme à Dieu. L'intégrité liait surnaturellement les facultés de l'âme à la volonté dirigée vers Dieu. Ce lien était imposé par Dieu aux facultés de l'âme, pour qu'elles ne préviennent pas la volonté, pour qu'elles ne l'entraînent pas aux objets défendus par la loi divine et ne l'impliquent pas dans leur mouvement qui n'est pas réglé par une loi supérieure. Si la volonté se tourne de son propre mouvement vers ces objets, elle s'oppose directement à la justice et à l'ordre surnaturels établis par Dieu, elle rompt les liens qui l'y rattachent, et, en les rompant, elle les détruit. Elle les détruit de la même manière qu'elle déchire le lien de l'amour surnaturel qui l'attachait à Dieu[1].

Si ces liens étaient naturels, la volonté les affaiblirait ou les refoulerait, elle ne pourrait les déchirer ni s'en défaire. Mais ces liens sont surnaturels ; ils ne viennent pas de la nature, mais sont merveilleusement appliqués à la nature par la grâce divine ; la culpabilité et la perversité de l'homme peuvent les en arracher. Ce lien surnaturel enchaînait solidairement la nature avec toutes ses forces ; il liait toutes les facultés à la volonté et les faisait dépendre de celle-ci dans leur exercice. C'est pourquoi il se rompt en même temps dans tous ses membres quand il se rompt dans un seul ; ou plutôt, il ne peut pas disparaître partiellement, il disparaît tout entier, quand la volonté se tourne de façon désordonnée vers la créature. Tous les mouvements et toutes les inclinations qui ont leur racine dans les différentes facultés de la nature humaine et qui étaient contenus par le don d'intégrité se réveillent en une fois. Ils se propagent suivant leur penchant naturel, comme des sauvageons, comme des rameaux détachés d'une plante sur laquelle ils croissaient dans le plus bel ordre. Ils se mettent à galoper comme un cheval débridé. La volonté ne parvient plus à les maîtriser ; c'est à peine si elle s'affirme encore vis-à-vis d'eux.

L'harmonie que l'intégrité mettait entre les facultés est dissoute, de même que cette santé parfaite qui donnait à la vie de la nature cette paix et cet ordre parfaits. Au lieu de la santé apparaît un état d'infirmité, de désordre, de dissolution, qu'on peut désigner à bon droit comme une maladie. Comme un glaive tranchant le péché décompose l'unité originelle qui reliait si intimement les diverses parties de la

1. * Sur la nature de l'homme et l'imperfection inhérente à sa corporalité ou à sa dualité, cf. *Dogmatique*, l. III, § 155 et 156.

nature. Elle inflige à la nature une blessure qui rend impossible à la volonté l'usage libre et parfait de toutes les parties et facultés de la nature ; tout comme la maladie, cette blessure a pour conséquence la dissolution finale de la nature.

Bref, le péché du premier homme a supprimé l'obstacle qui empêchait la nature de s'attacher sans ou contre la volonté aux biens créés et sensibles. En se tournant délibérément vers ceux-ci la volonté a défait le lien qui l'en retenait, elle et toutes les autres facultés. L'homme est tombé dans un état continu et habituel d'attachement, de *conversion* à la créature ; il lui est impossible de révoquer cet état, comme de renouer l'union surnaturelle avec Dieu après l'avoir déchirée. Dans les deux cas il renonce à une grâce de Dieu, qu'il peut perdre et rejeter, mais non réacquérir par ses propres forces.

Cette conception de la suppression de l'intégrité, telle que nous l'avons présentée, est peu envisagé par les théologiens. Sa réalisation directe par le péché comme conversion déréglée vers la créature est mentionnée plus souvent, mais seulement d'une façon obscure, par ceux qui admettent comme suite du péché une corruption qui altère la nature, qui l'empoisonne formellement et positivement[1]. Ceux-là au contraire qui regardent l'intégrité comme un ornement surnaturel de la nature s'imaginent en général que sa suppression est produite par le péché, non de façon directe mais indirecte[2]. Excluant la sainteté par sa réaction contre elle, perdant la grâce sanctifiante, le pécheur *mérite* en conséquence de perdre l'intégrité qui s'y rattache. C'est ainsi que saint Augustin présente généralement la chose[3].

1. * C'est-à-dire les jansénistes et les baïanistes (après les luthériens d'ailleurs) qui tombent de l'optimisme supra-lapsaire dans le pessimisme infra-lapsaire. Cf. H. de Lubac, S. J., *Deux augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius,* dans *Recherches de science religieuse,* XXI, 1931, p. 422-443 et 513-540.

2. Qu'on remarque que même dans notre conception l'inclination vers la créature, la concupiscence au sens le plus large, n'est opérée qu'indirectement ; elle n'est pas produite, comme l'habitude, par une empreinte positive que le péché laisse dans les facultés de l'âme, mais par la suppression du frein qui retenait la concupiscence. Mais comme le déchaînement de la concupiscence correspond à la suppression du frein, et que celle-ci est produite directement par le péché, la concupiscence déréglée peut être considérée comme l'empreinte du péché.

3. *De Gen. ad lit.*, l. XI, c. 31 : « Dès qu'ils eurent transgressé le précepte, dépouillés intérieurement de la grâce qui se retirait tout entière, qu'ils avaient offensée par leur amour aveugle et orgueilleux, ils jetèrent les yeux sur leurs membres et les désirèrent d'un mouvement qu'ils ne connaissaient pas. » *De civit. Dei*, l. XIV, c. 17 : « Leurs yeux étaient donc ouverts, mais ils ne voyaient pas encore. Ils ne savaient pas que la grâce leur servait de vêtement. La grâce une fois éloignée, *ut poena reciproca inobedientia plecteretur, extitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas.* »

* Sur le péché originel d'après saint Augustin, cf. J. de Blic, S. J., *Le péché originel selon saint Augustin,* dans *Recherches de science relig.*, XVI, 1926, p. 97-119 ; G. Philips, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin,* Louvain, 1927 ; N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* Paris, 1931.

En effet, cette conséquence découle de la solidarité qui existe entre la sainteté et l'intégrité. La perte de l'intégrité est certes un châtiment du péché actuel, et un châtiment très adéquat ; l'esprit qui s'élève contre Dieu ne peut être châtié plus justement et plus sensiblement pour son orgueil que par la perte de la domination sur les facultés inférieures de la nature et par leur révolte contre lui. Pour autant que l'intégrité ne règle pas les facultés sensibles cognitives et appétitives, mais forme la condition heureuse et sans souffrance de la vie corporelle, cette conception est même nettement à préférer.

Mais si l'intégrité constitue une certaine justice par la réglementation de ces facultés, si elle forme la *partie matérielle* de la justice originelle, notre conception doit être mise à l'avant-plan, si du moins la concupiscence, éveillée par la suppression de l'intégrité, n'est pas seulement considérée comme un châtiment, mais comme faisant partie du péché qui mérite le châtiment. Tous ceux qui rattachent *de quelque manière* la concupiscence au *péché originel,* ne le peuvent qu'en admettant que l'intégrité est directement supprimée par le péché, de sorte que l'éveil de la concupiscence apparaisse comme l'empreinte du péché, qu'elle soit créée et provoquée *par le péché et donc par le pécheur lui-même.* Sinon la concupiscence n'est pas imputable à l'homme, ce n'est pas un élément, mais seulement le châtiment de sa culpabilité.

On pourrait objecter qu'on ne voit pas comment la négation de l'intégrité par la conversion délibérée et désordonnée de la volonté au bien créé opère par elle-même cette suppression. Sans doute, si Dieu voulait la maintenir malgré l'opposition de la volonté, la volonté ne pourrait pas la détruire. L'opposition est en soi morale, non physique. Mais cette opposition morale tend à briser le lien de l'intégrité, et Dieu n'a aucun

motif de maintenir son don surnaturel contre l'opposition de la volonté. S'il la retire, c'est toujours la volonté de l'homme qui la chasse et qui la supprime, bien que d'autre part Dieu la retire en châtiment de cette révolte.

On a encore fait remarquer que dans son désir coupable le premier homme n'a pas pu avoir l'intention de détruire en lui-même l'intégrité. Les Pères et les théologiens considéraient plutôt la concupiscence comme un châtiment qui contrariait ses désirs et lui était très désagréable. Mais l'intention de la volonté n'est absolument pas requise pour cette exclusion formelle ; pour supprimer en lui la sainteté par le péché grave, le pécheur n'a pas non plus besoin de le vouloir. Tout au plus faut-il, pour être coupable de cet effet, savoir qu'il découle naturellement de l'acte.

L'opposition du péché d'Adam au mystère de l'intégrité n'en faisait pas moins, pour reprendre la parole de saint Augustin[1], un *ineffabiliter grande peccatum*, que son opposition au mystère de la sainteté. Elle *s'éternisait* dans l'inclination déréglée vers la créature, dans laquelle s'exprimait la partie inférieure du péché d'Adam ; le péché marquait son auteur dans sa partie inférieure d'une manière *semblable à celle dont il le marquait* et s'éternisait dans sa partie supérieure par la perte de la sainteté. Cette inclination aussi était une perversité habituelle créée par l'acte mauvais, contraire à l'ordre voulu par Dieu, imputable à l'homme ; elle faisait donc nécessairement partie du péché habituel complet d'Adam.

Je dis : *elle faisait partie.* En elle-même elle ne constitue pas un péché formel, pas plus, encore moins que l'inclination créée par l'habitude ; comme celle-ci, elle provient du péché actuel, elle y incline et peut être réunie à ce qui constitue à proprement parler le péché habituel ; bref, elle peut appartenir à ce qui est proprement péché, comme sa conséquence ou sa source ou sa base matérielle. Si elle-même est appelée péché, c'est toujours dans un sens métaphorique, non dans un sens propre. L'inclination désordonnée à la créature peut même exister comme conséquence ou comme cause virtuelle d'un péché actuel, sans que le sujet soit de fait chargé d'un

1. * *Opus imperfectum contra Iulianum*, l. I, c. 105.

péché habituel ; mais elle ne peut se faire valoir comme base matérielle de péché que si elle est vraiment unie à ce qui est proprement le péché habituel. Elle fait alors partie du péché habituel, si je comprends par là la perversité habituelle *totale* dans laquelle s'exprime l'acte mauvais. Nous y reviendrons plus tard[1].

L'effet du péché actuel entraîne du côté de la *conversio*, comme du côté de l'*aversio*, un état qui peut aussi, bien que d'une autre manière, être désigné comme une *tache.*

La conversion à la créature forme l'élément positif, l'aversion de Dieu l'élément négatif du péché actuel. Le premier souille positivement le pécheur, le second négativement en le privant de la beauté et de la gloire antérieures, bien que la culpabilité qui l'accompagne doive, conformément à ce que nous avons dit[2], se concevoir sous un certain rapport comme une souillure positive. Quand la volonté s'incline vers un objet mauvais et y porte son amour, elle entre en contact spirituel avec cet objet et en prend en elle l'horreur. C'est là une souillure positive, qui dure aussi longtemps que la volonté aime l'objet mauvais. Aussi longtemps que cet attachement à la créature reste un acte libre de volonté ou un sentiment conscient de l'homme, la souillure est formellement un péché, elle comporte une aversion formelle de Dieu.

Le contact spirituel avec des objets vils ou mauvais existe de façon semblable dans les inclinations habituelles qui se manifestent par des convoitises indélibérées, que le péché actuel crée par l'habitude ou dans notre cas par la suppression de l'intégrité ; ce contact doit donc également, toutes proportions gardées, souiller l'âme. Mais cette souillure n'est pas formellement péché; à elle seule elle ne rend pas l'homme déstestable aux yeux de Dieu. Elle ne peut pas plaire à Dieu, surtout si l'homme s'en est chargé par sa faute, et moins encore si elle est liée à la culpabilité et au défaut de la grâce. Mais en soi la souillure causée par la suppression de l'intégrité n'est qu'une impureté naturelle, inhérente à la nature humaine par l'union de l'esprit avec la matière ; cette impureté apparaît comme une souillure déshonorante dans l'homme, parce qu'originellement il était orné d'une

1. * P. 292.
2. * Cf. p. 263.

pureté angélique ; il en a perdu le principe par son contact coupable avec les créatures, découvrant ainsi cette impureté naturelle.

Nous voici capables de donner un aperçu plus général sur le mystère du péché d'Adam. Il consistait en ceci. Par son acte coupable l'homme supprimait et repoussait toute la justice surnaturelle, la *justice originelle*, dans sa partie supérieure et dans sa partie inférieure, dans la sainteté et dans l'intégrité. Il n'était pas seulement pécheur parce qu'il se détournait de Dieu et se tournait vers la créature, mais aussi parce qu'il se dépouillait de l'état d'union avec Dieu et d'indépendance vis-à-vis des créatures qui le rendait surnaturellement juste aux yeux de Dieu. Le rapport du péché d'Adam avec la suppression du mystère de la justice, le défaut de cette justice en rapport avec le péché comme sa cause, constituent le mystère de la culpabilité du premier homme. Ce mystère, particulier dans sa totalité au péché d'Adam, entraîne nécessairement comme nous allons le voir un autre mystère, celui du *péché originel*.

§ 44

RAPPORT DU PÉCHÉ D'ADAM AVEC L'HÉRÉDITÉ DE LA JUSTICE ORIGINELLE. LE PÉCHÉ ORIGINEL [1]

LE MYSTÈRE DU PÉCHÉ ORIGINEL TROUVE SON EXPLICATION DANS LE MYSTÈRE DE LA JUSTICE ORIGINELLE. COMME ACTE, C'EST LE PÉCHÉ D'ADAM, COMME HABITUS IL ENTACHE TOUTE L'HUMANITÉ.

Il n'y a peut-être pas d'objet de la Révélation surnaturelle qui soit considéré davantage comme un mystère obscur et insondable. Mais il n'y en a peut-être pas non plus dont le caractère mystérieux soit plus méconnu [2]. On place le mystère, non dans l'obscurité de l'objet, mais dans son incompréhensibilité absolue ; on croit que la raison peut connaître l'existence du péché originel, sans pouvoir débarrasser sa notion de contradictions.

Dans notre conception la chose se présente de façon contraire. La raison ne peut pas connaître l'existence du péché

1. * Cf. p. 238.
2. * Cf. p. 210.

originel, parce qu'il suppose des conditions qui, étant absolument surnaturelles, sont inaccessibles à la raison ; voilà pourquoi le péché originel est un vrai mystère. Les conditions, une fois connues, permettent de construire de façon claire et nette la notion du péché originel et de la débarrasser de toute contradiction. L'obscurité du péché originel disparaît dans la lumière surnaturelle opposée de la justice originelle. Le péché originel s'explique par un autre mystère ; c'est pourquoi il ne cesse pas, malgré toute la clarté que nous répandons sur lui, d'être pour la raison un vrai mystère.

Comment allons-nous l'éclairer ? Si nous considérons le péché de l'homme naturel, il est difficilement compréhensible, il paraît même tout à fait incompréhensible et absurde d'admettre une propagation ou une hérédité du péché, de telle sorte que les descendants deviennent *intérieurement* pécheurs comme le demande la doctrine catholique. Ce péché ne peut être intérieur qu'à celui dont il est sorti ; ce n'est qu'un acte, qui ne supprime pas la justice et la bonté naturelles ; il ne continue que moralement dans l'imputation qu'en fait Dieu, il ne crée pas d'autre inclination au mal que celle de l'habitude.

La seule chose possible ici, c'est que Dieu impute aussi la faute aux descendants, et qu'il fasse valoir l'acte de l'ancêtre comme un acte de toute la race qu'il représente. Mais cela ne ferait pas apparaître les descendants comme intérieurement pécheurs et, en second lieu, cette imputation elle-même serait injuste si Dieu enlevait aux descendants des biens auxquels ils avaient un droit naturel et personnel, et pour lesquels ils ne pouvaient pas, sans violation de leur dignité personnelle, dépendre simplement de leur ancêtre.

L'inclination au péché produite par l'habitude n'est pas non plus à proprement parler une injustice ; si elle l'était, elle serait uniquement personnelle, elle ne peut affecter que celui qui l'a contractée. La raison et l'expérience le montrent à loisir. Si parfois de mauvais penchants se transmettent des parents aux enfants, ce sont des penchants qui proviennent du tempérament naturel des parents, ou qui, s'ils sont créés par l'habitude, ne sont pas restés simple habitude, mais ont exercé leur influence sur le tempérament, la partie physiologique de la nature humaine.

Les choses se présentent tout autrement là où la foi nous montre dans l'ancêtre du genre humain l'existence d'une justice surnaturelle.

Cette justice était surnaturelle. Les descendants d'Adam n'y avaient aucun droit naturel ni personnel ; Dieu pouvait décréter qu'ils ne la reçoivent que de leur ancêtre, qu'ils dépendent donc de celui-ci quant à la possession de cette justice. D'autre part Dieu accordait effectivement cette justice, non comme un bien personnel, mais comme un bien commun de toute la nature humaine, de toute la descendance d'Adam, en sorte que tous les membres devaient la recevoir par Adam. Si Adam la conservait, elle était conservée pour tous, s'il la perdait, elle était perdue pour toute la race. En d'autres mots Adam représentait tout le genre humain quant à la conservation ou à la perte de cette justice. La justice était un bien commun héréditaire de toute l'humanité ; l'acte qui la supprimait et cette suppression elle-même seraient un mal commun et héréditaire pour toute l'humanité ; de même que la justice, le défaut de justice *devait*, d'après le plan divin, se transmettre à tous les descendants.

Examinons ceci de plus près. Le péché d'Adam en tant qu'acte mauvais était posé physiquement par lui seul, physiquement il n'appartenait qu'à lui ; lui seul en portait donc l'entière et originelle responsabilité. Mais par rapport à la justice surnaturelle comme bien commun de toute la race, l'acte d'Adam devait valoir aussi pour tous les autres hommes ; en tant que dépositaire de ce bien commun, Adam agissait comme chef de tout le genre humain ; sous ce rapport son acte valait comme l'acte *de tous*, de même que l'acte de la tête est l'acte du corps tout entier. Il faut donc dire : en Adam, qui a physiquement posé l'acte, toute la race, unie à Adam, l'a moralement posé, pour autant qu'il concernait le bien de la communauté ; à peu près de la même manière que nous avons coutume de dire et devons dire, non seulement que le Christ satisfait pour nous, mais que nous aussi, dans le Christ notre nouveau chef, nous avons présenté à Dieu la satisfaction pour nos péchés.

Cela ne suffit pas encore. Dire que nous avons tous part à l'unique péché d'Adam signifie en fin de compte que ce

péché nous est imputé, comme les protestants l'enseignent pour les mérites du Christ. De cette façon nous pouvons être appelés pécheurs, mais d'un nom purement extérieur, non à cause d'une injustice, d'un état de péché, inhérent et propre à chacun de nous.

Mais ce premier point n'est pas sans signification ; c'est la condition du second, qui en découle de lui-même. C'est parce que le péché d'Adam nous est imputé quant à la justice originelle, et doit être considéré comme nôtre sous ce rapport, qu'il supprime et que nous supprimons par lui en nous la justice originelle surnaturelle, comme Adam la supprimait en lui-même pour autant que l'acte lui appartenait personnellement. Toute la race apparaît devant Dieu comme un corps moral, qui, en Adam son chef, a renié et détruit la justice surnaturelle pour tous ses membres, qui l'a exclue de tous ses membres. Chaque homme en particulier, parce qu'il est membre de la race qui descend d'Adam, parce qu'il est engendré par Adam, perd la justice qu'il aurait dû recevoir par Adam ; aux yeux de Dieu *il est dépourvu de la justice qu'il devait avoir*, non par un acte et une faute personnels, mais *par une faute commune à tous les membres de la race ; par la faute de la race il a perdu la conversion surnaturelle vers Dieu, et s'est tourné vers les créatures contrairement au dessein originel de Dieu*. Il apparaît devant Dieu comme un pécheur, non personnel, mais *originel*.

Le péché originel se définit donc de deux manières, comme acte et comme habitus. Si nous le considérons comme acte, c'est le péché d'Adam, privant non seulement Adam, mais aussi ses descendants, de la justice surnaturelle. Si nous le considérons comme habitus, c'est la privation de la justice surnaturelle héritée d'Adam, causée pour tous par l'acte de l'ancêtre [1]. Sans rapport avec l'acte d'Adam, acte commun, la privation de la justice surnaturelle serait une pure injustice, non un péché, puisque le péché est une injustice coupable. Le péché d'Adam ne serait pas une faute commune, ni la cause d'une injustice intérieure des descendants, s'il n'était en rapport avec la justice originelle qui devait revenir à tous par Adam. Nous verrons immédiatement dans quelle mesure

1. * Dans l'édition Höfer (p. 237) l'acte est spécifié comme *peccatum originans*, l'habitus comme *peccatum originatum*. Cf. p. 293.

s'ajoute à l'habitus du péché originel un *reatus* qui peut également être défini comme péché habituel, en considérant de plus près les divers éléments du péché dans la position particulière où ils se présentent ici.

§ 45

CULPABILITÉ, PERVERSITÉ ET DETTE DANS LE PÉCHÉ ORIGINEL ; LEUR DISTINCTION ET RELATION[1]

DANS LE PÉCHÉ ORIGINEL LA CULPABILITÉ EST INHÉRENTE A L'ACTE D'ADAM, LA PERVERSITÉ PÈSE SUR TOUTE L'HUMANITÉ PAR LE DÉFAUT DE LA JUSTICE REQUISE. LA DETTE *(reatus)* EST BASÉE SUR LA CULPABILITÉ DE L'INJUSTICE HABITUELLE.

Le péché inclut toujours deux éléments, *également* essentiels, dont l'un ou l'autre peut être librement mis à l'avant-plan. Les deux éléments sont la culpabilité et la perversité; le premier est inconcevable comme péché sans le second, tout comme le second l'est sans le premier. Le péché est soit la culpabilité (par acte délibéré) d'une perversité, soit une perversité (posée ou causée délibérément) coupable. Même dans l'acte, je peux distinguer la culpabilité de la perversité qui lui est inhérente. La distinction apparaît le plus clairement dans l'opposition entre le péché actuel et le péché habituel. Le péché habituel est en premier lieu un état de perversité, d'injustice, mais celui-ci n'est formellement coupable que parce qu'il est causé par un acte coupable. L'acte apparaît d'abord comme l'élément coupable de la perversité habituelle, comme la cause qui produit cette perversité, et qui la produit en exprimant sa propre nature dans l'habitus qu'il crée.

Il faut donc aussi distinguer ces deux éléments dans le péché originel ; la distinction apparaît ici dans toute sa signification.

Pour que les descendants soient intérieurement pécheurs, la perversité du péché doit leur être inhérente, devenir propre à chacun d'eux, ce qui a lieu parce que chacun d'eux, dès qu'il apparaît dans la race, est privé de l'habitus requis de justice. La culpabilité de cette privation ne doit pas être inhérente à chacun d'eux ; la culpabilité comme telle n'est

1. * Pour l'emploi de la terminologie, cf. § 40, en particulier p. 258, n. 1.

pas une disposition du coupable, et de plus elle ne peut pas leur être inhérente parce qu'ils n'ont pas personnellement posé l'acte. La culpabilité adhère à l'acte d'Adam, lequel compte pour tous ; elle consiste dans cet acte d'Adam ; mais elle continue d'exister et se propage dans l'imputation continuelle que Dieu en fait et qui s'étend à tous les descendants d'Adam.

Les deux éléments, la perversité et la culpabilité sont donc très différents dans le péché originel. Si l'on souligne le premier, le péché originel apparaît comme intérieur ; si l'on souligne le second, il se présente comme extérieur. Mais d'après la nature de la chose, et d'après le langage de l'Église et des théologiens, on doit surtout exposer le premier ; ce qu'on appelle ordinairement le péché originel doit être dit intérieur. Surtout le *peccatum* latin exprime en premier lieu la *perversité* contenue dans le péché, causée par la culpabilité ; de plus on veut désigner comme péché originel ce qui se transmet d'Adam à ses descendants comme chose inhérente, ce qui est produit en eux par leur origine d'Adam, et cela, c'est la perversité consistant dans le défaut de la justice requise.

Ou bien, comme les théologiens ont coutume de le dire, le péché originel au sens courant, c'est le *peccatum originatum*, la perversité issue du péché et de la culpabilité de l'ancêtre, non la faute de l'ancêtre, cause de cette perversité, *peccatum originans*. « Le péché délibéré du premier homme, » dit saint Augustin, « est la cause du péché originel[1]. » Mais le rapport de la perversité à sa cause, l'acte coupable, ne doit pas être conçu comme simplement extérieur, comme s'il expliquait simplement l'existence de la perversité et n'était pas également nécessaire pour lui donner le caractère propre du péché. L'Église a condamné expressément la proposition de Baïus qui voulait l'affirmer[2].

Nous ne pouvons assez insister sur le fait que la privation de la justice, pour pouvoir être définie comme un péché, non

1. « Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati. » (*De nupt. et conc.*, l. II, c. 26.)

2. Prop. 46 : « Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. » Prop. 47 : « Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. »

comme un simple mal, ne peut pas être conçue *uniquement à la façon d'un démérite* causé par la faute d'Adam, c'est-à-dire comme l'effet d'une faute contractée par Adam pour lui-même et pour ses descendants. Dans ce cas ce serait un simple châtiment. Elle doit aussi être conçue comme l'effet immédiat, comme l'empreinte de la perversité contenue dans l'acte. Ce n'est qu'ainsi que la perversité apparaît posée par la race elle-même dans son chef.

Ceci nous conduit à un examen plus attentif de l'idée de *dette* ou de *reatus* dans le péché originel, c'est-à-dire de la responsabilité qui repose sur la culpabilité. Dans le péché personnel, comme nous l'avons vu[1], cette dette peut s'imaginer comme indépendante de la perversité habituelle et coupable ; elle est déjà suffisamment établie sur la culpabilité de l'action mauvaise et n'est que consolidée par l'habitus pervers qui la suit. Dans le péché originel au contraire, la dette s'appuie exclusivement sur la culpabilité de la perversité ou de l'injustice habituelle, et consiste uniquement dans la responsabilité pour la race de ne pas avoir, par la faute de son chef, la justice qu'elle devrait avoir. L'acte coupable d'Adam n'était commun, valable pour toute la race, que parce qu'il supprimait la justice commune.

Quant au trouble de l'ordre et à l'offense faite à Dieu, consistant dans l'acte lui-même, seul son auteur en est responsable ; lui seul par conséquent portera tout le poids de la haine et du châtiment qui lui reviennent. De ce point de vue les autres, bien qu'en rapports intimes avec lui, ne peuvent pas, à proprement parler, être rendus responsables.

Il est vrai que les enfants peuvent souffrir sous le *châtiment* de leurs parents, pour autant qu'on leur enlève des biens auxquels ils pouvaient prétendre par droit de succession, non par droit personnel. Dieu peut notamment retirer les biens naturels dont il dispose comme Maître souverain de la créature, par exemple la vie corporelle, pour punir les parents dans leurs enfants, ou pour montrer aux hommes la grandeur de la dette qui pèse sur leurs parents. Dans ce cas la dette comme telle ne pèse pas proprement sur les enfants, mais sur les seuls

1. * P. 260.

parents ; ce n'est que métaphoriquement qu'on peut dire que les enfants ont perdu ces biens dans leurs parents.

Il n'y a pas de vraie communauté de dette avec les parents, à moins que les enfants ne suivent leur exemple ; ils subissent les châtiments ou les effets de la colère divine, sans pour cela avoir porté dans leur personne la colère de Dieu ou s'être trouvés en désaccord avec lui. Une vraie communauté de péché sans participation active, par simple communication, ne peut avoir lieu que si l'acte coupable *se transmet dans ses effets*[1] d'un personnage à un autre qui en dépend et en qui il contrarie la justice. Alors on peut dire que le second a mérité dans le premier l'injustice dont il est chargé, qu'il est responsable en lui et par lui du défaut de justice. La doctrine catholique ne demande ni plus ni moins pour la culpabilité du péché originel.

Le genre humain est responsable devant Dieu parce qu'il a *abandonné* (non simplement perdu) la justice par l'acte coupable du chef et a *accepté* (non simplement reçu) la perversité qu'il ne devait pas avoir selon le dessein de Dieu. Ceci seulement fait entrer chaque membre en désaccord avec Dieu, ceci seulement lui attire la colère de Dieu, ceci seulement permet de considérer ses maux comme des châtiments. Par là, non seulement la punition, mais aussi le péché et la dette de l'ancêtre deviennent la propriété et l'héritage de ses descendants. Si la privation de la justice originelle elle-même doit être considérée comme le châtiment du péché originel, c'est parce que Dieu retire la justice aux hommes pour punir, non l'acte coupable comme tel, mais le refus et l'exclusion de cette justice qu'il entraîne. Elle est en même temps péché et châtiment, mais elle n'est châtiment que parce qu'elle est péché.

La perversité qui consiste dans la privation de la justice originelle, en rapport avec la culpabilité d'Adam, constitue le péché originel, le *peccatum originale* au sens strict. Cette culpabilité en rapport avec la perversité fonde la dette originelle, le *reatus originalis*. Il nous reste encore, pour une présentation complète du péché originel, à considérer cette perversité elle-même dans ses divers éléments.

1. * En allemand : *hinüberwirkt*.

§ 46

ESSENCE DE LA PERVERSITÉ COUPABLE QUI ENTACHE LE PÉCHEUR ORIGINEL

L'INJUSTICE HÉRÉDITAIRE CONSISTE PRINCIPALEMENT DANS LA PRIVATION DE LA SAINTETÉ. LA SEULE PRIVATION DE L'INTÉGRITÉ NE RENDRAIT PAS L'HOMME INTÉRIEUREMENT PÉCHEUR, BIEN QU'ELLE SOIT LIÉE TRÈS INTIMEMENT A CELLE DE LA SAINTETÉ. IL NE FAUT SURTOUT PAS PLACER LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA SEULE CONCUPISCENCE.

Puisque la justice originelle comprend deux éléments, sa privation contiendra également deux éléments ; pour mieux comprendre l'habitus de la perversité originelle il nous faut donc voir comment ces deux éléments se rapportent l'un à l'autre et à l'ensemble.

La justice originelle se compose de la sainteté et de l'intégrité. La sainteté, la conversion surnaturelle vers Dieu comme fin suprême, en forme l'élément primordial, formel et essentiel. Il s'ensuit déjà que l'injustice héréditaire, si je peux m'exprimer ainsi, consistera principalement, formellement et essentiellement dans la privation de la sainteté. D'autant plus que l'essence du péché consiste dans l'aversion de Dieu, donc dans la suppression de la conversion vers lui. C'est si vrai que l'on pourrait parler d'un péché originel au sens propre, même si l'homme n'avait pas perdu l'intégrité originelle ou s'il ne l'avait jamais eue ; comme inversement, d'après la doctrine de l'Église, ce qui porte vraiment et proprement le caractère de péché dans le péché originel peut être détruit sans que l'intégrité soit rendue[1].

Si le premier homme n'avait eu que l'intégrité et n'avait détruit que celle-ci par le péché, on ne pourrait pas appeler ses descendants *proprement* et *intérieurement* pécheurs. Cela découle déjà de ce que nous venons de dire. L'intégrité confère à l'homme une certaine justice, mais non telle qu'elle unisse l'homme à Dieu ou le tourne vers lui d'une manière spéciale. Cette justice produit l'harmonie et le bon ordre dans les diverses facultés et inclinations de l'homme ; elle empêche qu'une faculté naturelle ne se tourne vers les créatures sans ou contre le jugement de la raison. La privation de l'intégrité constitue donc sans doute un *certain* désordre, une perversité, une injustice si l'on veut ; mais, même si elle est imputable à l'homme, elle n'est pas un péché proprement dit ; en soi elle ne détourne pas l'homme de Dieu, ne le met pas en désaccord avec lui. Si Adam nous avait simplement perdu l'intégrité, on pourrait dire qu'il a amené sur l'humanité un destin dont les effets se manifestent dans le désordre et le bouleversement intérieurs de la nature ; on ne pourrait pas dire que la nature est souillée intérieurement d'un péché originel à cause de ce désordre. Tout au plus aurions-nous ici une injustice intérieure au sens impropre ; elle rendrait d'une certaine façon l'homme désagréable à Dieu à la manière où le font les péchés véniels, mais elle ne supprimerait pas les relations d'amitié avec Dieu, pas plus qu'elle ne détruit la tendance au but final.

1. * Cf. Conc. Trid., sess. V, *Decretum super peccato originali*, n. 5.

La privation coupable de la seule intégrité ne rendrait l'homme intérieurement pécheur que si elle renfermait une aversion et une séparation *formelles* de Dieu. Elle ne les renferme pas ; sinon l'homme devrait également être séparé de Dieu dans le *status purae naturae*, non seulement comme de sa fin surnaturelle, mais aussi de sa fin naturelle. Elle ne renferme qu'une inclination à une séparation future par le péché actuel. Si on admet que cette inclination est invincible, l'aversion virtuelle de Dieu qu'elle contiendrait serait à mettre sur le pied d'une aversion formelle ; mais cette invincibilité formelle de l'inclination enlèverait à l'acte ultérieur le caractère d'un péché formel. En réalité la concupiscence ne fait que rendre plus ou moins difficile l'attachement fidèle à Dieu, difficulté que le secours divin aurait pu paralyser dans l'homme naturel comme dans le pécheur originel. Car l'homme privé de l'intégrité par la faute commune, non par sa faute personnelle, conserve sa destinée naturelle et donc le droit au secours de Dieu absolument nécessaire pour y atteindre.

Dans l'état actuel il existe cependant un lien remarquable et intime entre la privation de l'intégrité et celle de la sainteté. Dans la justice originelle l'intégrité était le complément de la sainteté, constituant avec elle une justice surnaturelle

universelle de l'homme. La privation des deux éléments constitue une injustice universelle de l'homme, où la privation de l'intégrité complète celle de la sainteté. Celle-ci détourne l'homme de Dieu, celle-là le tourne vers les créatures. L'état d'injustice devient l'image fidèle et complète de l'acte mauvais qui l'a créée, qui s'appelle péché en premier lieu, et qui est le type de tout ce qui est appelé péché. L'acte mauvais est en même temps conversion désordonnée vers la créature et aversion de Dieu ; de même l'état de péché est un état d'aversion de Dieu et de conversion vers la créature. Il devient un état d'aversion de Dieu parce que le péché, aversion de Dieu, détruit l'union habituelle avec lui par la sainteté ; il devient état de conversion vers la créature parce que le péché, conversion désordonnée à la créature, nie et supprime l'aversion renfermée dans l'intégrité.

Dans l'acte ces deux éléments sont essentiellement un, car il est impossible de se tourner de façon désordonnée et délibérément vers la créature sans se détourner de Dieu, et vice versa. Dans l'état de péché les deux éléments s'associent *parce que d'une part Dieu avait originellement conféré la sainteté et l'intégrité ensemble et de façon solidaire, et que d'autre part l'homme réagit contre tous deux par son péché; les excluant tous deux, il imprime les deux éléments de son acte dans l'habitus consécutif.*

Pour nous former une idée d'ensemble de l'habitus du péché originel, ou plutôt de la perversité coupable inhérente au pécheur originel, nous devons concevoir celle-ci comme composée de deux parties très différentes, mais cependant unies harmonieusement comme le contraire de la justice originelle dans sa signification totale. Cette perversité ne consiste ni exclusivement dans la privation de la sainteté ni exclusivement dans celle de l'intégrité, respectivement dans la concupiscence déréglée, mais dans la privation de la justice originelle et héréditaire, composée de la sainteté et de l'intégrité, sans que les deux privations aient la même portée. *La privation de la sainteté est l'élément formel, décisif, essentiel, l'âme et le centre, la privation de l'intégrité l'élément matériel, subordonné, uniquement nécessaire à la perfection, le corps, l'enveloppe de l'essence proprement dite. La perversion essentielle et substantielle* de l'homme consiste à perdre et à abandonner la direction vers son but surnaturel ; cette perversité suffit en soi à constituer le péché, mais comme partie intégrante s'y ajoute la conversion vers un but opposé au premier, laquelle ne devient cependant perversité pécheresse que par son union avec la première perversion.

On est toujours inexact quand on place exclusivement le péché originel dans un de ces deux éléments ou quand on place le centre de gravité dans l'élément inférieur. Si on met uniquement l'accent sur l'élément supérieur, cela n'a d'autre conséquence qu'une conception défectueuse et imparfaite, puisque cet élément reste le plus important. Si au contraire on met l'accent sur le second, on commet facilement une grave erreur en lui attribuant une signification qu'il ne peut avoir que par le premier, à savoir que de sa nature il sépare l'homme de Dieu et le rend désagréable à ses yeux.

Cette fausse conception du péché originel provient nécessairement d'une fausse conception de la justice originelle qui y correspond. Celui qui connaît l'histoire de la théologie s'en convainc sans peine. Les théologiens qui placent exclusivement, non seulement d'une manière primordiale, le péché originel dans la privation de la sainteté, ou de la *caritas* et de la *gratia*, conçoient également la *caritas* et la *gratia* comme le tout de la justice originelle sans faire attention à ses liens avec l'intégrité[1]. Ceux qui placent exclusivement ou principalement le péché originel dans la concupiscence ne voient dans la justice originelle que l'intégrité, soit qu'ils excluent la sainteté, soit qu'ils la confondent avec l'intégrité, ou qu'ils ne conçoivent que des liens très faibles entre les deux[2]. Si l'on concède que la perversité inhérente au pécheur originel consiste dans le défaut coupable de la justice originelle et ne nie pas que celle-ci consiste principalement et essentiellement dans la sainteté, il est clair que cette perversité n'est pas à chercher dans la concupiscence ; sinon il faudrait admettre que la concupiscence, ou du moins ce qu'on appelle son règne, entraîne la suppression de la sainteté.

1. * C'est la tendance des Pères grecs et de saint Anselme.
2. * C'est la tendance des Pères latins, surtout de saint Augustin, suivis par de nombreux scolastiques. Cf. O. Lottin, O. S. B., *Les théories du péché originel au XIIe siècle*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, XI, 1939, p. 17-32. Cf. p. 234.

Ceci a été de fait affirmé et exposé récemment ex professo dans une monographie sur le péché originel[1]. Saint Bonaventure paraît avoir été de cet avis. Une exclusion nécessaire de la sainteté par le règne de la concupiscence paraît scientifiquement insoutenable. Le règne de la concupiscence n'est autre chose qu'une force de celle-ci telle que vis-à-vis d'elle la volonté ne puisse persévérer dans sa direction vers Dieu[2]. La perversité de la volonté conditionnée par le règne de la concupiscence ne serait autre chose qu'une *faiblesse* de la volonté, qui peut conduire à la séparation de Dieu, ou à une maladie qui, avec le temps, peut amener la mort ; ce ne serait pas une séparation formelle, actuelle, déjà accomplie. D'ailleurs la concupiscence subsiste de fait, bien qu'à un degré moindre, après le rétablissement de la sainteté. La doctrine catholique enseigne que même le justifié ne peut pas résister avec la seule force reçue dans la sanctification, sans secours spécial de Dieu, aux fortes tentations de la concupiscence. Si ce règne peut exister de fait avec la grâce, on ne voit pas comment il exclut la grâce ; on le voit encore moins si l'on fonde le règne de la concupiscence sur le défaut de sainteté[3].

1. *Das Wesen der Erbsünde nach dem Konzilium von Trient unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Hl. Schrift und der Väter der Kirche, insbesondere der hl. Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura* (Ratisbonne, 1863). Nous croyons que l'opinion de l'auteur s'accorde dans les grandes lignes avec celle de saint Bonaventure et peut avoir comme telle une valeur théologique. Nous laissons de côté saint Augustin qui n'a pas encore d'analyse scientifique complète du péché originel. Mais nous ne pouvons abandonner sans plus à l'auteur saint Thomas et la grande majorité des théologiens qu'il cite en sa faveur, surtout pas Bellarmin. Il est frappant que, dans son examen minutieux de la littérature théologique, l'auteur n'ait pas davantage tenu compte des ouvrages les plus profonds et les plus sérieux de ces dernières années, ceux de Berlage et de Kleutgen.

* L'auteur de cet ouvrage est F. SCHLÜNKES, disciple de Hermes. A. BERLAGE (1805-1881), professeur à l'université de Munster, lui-même ancien disciple de Hermes, auteur d'une *Katholische Dogmatik* en 7 tomes (Munster, 1839-1864), où il combat les théories de son ancien maître.

2. Le règne formel de la concupiscence consiste, il est vrai, en ce que la volonté est effectivement à son service et la suit ; elle inclut un péché actuel et formel dans la volonté. Mais la concupiscence habituelle, surtout celle qui suit le péché originel, n'a rien à voir avec le consentement actuel de celui qui en est entaché. Sa domination est donc uniquement *virtuelle ;* elle a le pouvoir d'entraîner éventuellement la volonté.

3. Ce point est souvent très mal compris dans l'exposé du péché habituel. Seul le règne formel de la concupiscence, qui inclut l'adhésion de la volonté, ne peut pas exister dans les sanctifiés. Le règne virtuel, la force prédominante de l'appétit déréglé jointe à la faiblesse de la volonté qui cède devant elle, non seulement peut se rencontrer, mais se rencontre généralement. Les justifiés ont généralement sur les non-justifiés cet avan-

On objectera peut-être que ce n'est pas la concupiscence en elle-même ni son règne, mais la concupiscence coupable et le *reatus* qui s'y rattache qui exclut la sainteté. Mais comme la concupiscence elle-même ne nous sépare pas de notre fin dernière, sa culpabilité, surtout si elle ne provient pas d'un acte personnel, peut difficilement nous charger d'une dette qui nous rend indignes de la sainteté. Même en admettant qu'elle puisse nous charger d'une telle dette, la privation de la sainteté, la séparation et l'aversion de Dieu ne seraient que le châtiment de la dette, un effet du démérite qu'elle renferme. L'élément principal du péché, la séparation et l'aversion de Dieu, l'injustice et la perversité intérieures, appartiendraient, non au péché, mais au châtiment.

La séparation de Dieu, essence du péché originel comme de tout péché, n'est pas à concevoir comme opérée par la concupiscence, comme procédant d'elle, mais comme placée à côté et au-dessus d'elle, comme née en même temps qu'elle ou même avant elle ; c'est pourquoi la concupiscence se sépare de la sainteté, sans qu'il soit changé quelque chose à son essence ou à son regne. Pourquoi concevoir l'*aversio a Deo* comme produite par une habituelle *conversio ad creaturam*, puisque l'une comme l'autre sont l'empreinte immédiate de l'acte mauvais ? Pour le péché personnel personne ne viendra à l'idée de faire dépendre la privation de la sainteté de la durée des inclinations mauvaises. Pourquoi serait-ce le cas pour le péché originel ?

Seule une conception trop physiologique de l'hérédité de la concupiscence a amené l'idée de faire dépendre d'elle la suppression de la sainteté et de placer en elle le centre de gravité du péché originel. Nous y reviendrons tout de suite.

Encore une remarque pour le moment. Nous mettons à l'avant-plan, et croyons avoir justifié pourquoi, qu'en dehors de la dette rien n'adhère au pécheur originel si ce n'est cette perversité consistant dans le défaut coupable de sainteté et d'intégrité. Nous affirmons donc que cette perversité n'est

tage que, grâce aux vertus surnaturelles, ils peuvent résister plus facilement aux tentations et ont un droit plus grand à l'aide nécessaire de Dieu. Mais le droit au soutien extérieur ne constitue pas une force intérieure, une prépondérance intérieure de l'inclination bonne sur l'inclination mauvaise ; par conséquent cette prépondérance ne peut pas faire partie de la justice, ni son défaut constituer une injustice proprement dite.

que relative, c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue comme telle que par opposition à l'état surnaturel, de la suppression duquel elle est née ; elle n'inclut donc pas de désordre qui, pris matériellement, ne puisse arriver à l'homme autrement que par le péché, ou dont la présence fasse en soi apparaître l'homme dans un état non seulement imparfait mais mauvais.

Pour prouver le contraire on invoque l'expérience ; il existe des inclinations perverses dans l'homme qui ne s'expliquent pas par l'imperfection de sa nature, dont la présence déforme positivement la nature de l'homme.

Nous concédons qu'il y a dans le cœur de l'homme des inclinations qui ne trouvent pas leur explication dans les passions naturelles, l'imperfection de la connaissance, etc. Mais il faudrait nous prouver que de telles inclinations viennent réellement de l'intérieur de l'homme, de la perversion de sa nature, qu'elles ne sont pas inspirées de l'extérieur par les mauvais esprits. Cette preuve serait difficile à faire ; dans toute la doctrine de l'Écriture et des Pères le démon joue un rôle incalculable, le souffle empoisonnant de l'enfer entoure l'homme de tous côtés. Déjà l'honneur de notre nature devrait nous pousser à reporter tout ce qui est proprement pervers en nous à une cause extérieure à nous-mêmes, qui cherche à répandre sa semence en nous. Si de telles inclinations perverses viennent dans notre nature de l'extérieur, elles ne constituent, ni matériellement ni formellement, la perversité héréditaire dont la présence coupable nous soumet à l'esclavage du démon.

Ces inclinations, comme toutes les inclinations qui poussent indirectement au mal, peuvent encore moins par elles-mêmes, absolument, rendre l'homme mauvais, pervers ou désagréable aux yeux de Dieu. Elles sont autant une occasion de lutte méritoire que de chute, et elles peuvent toutes continuer d'exister avec toute leur intensité dans l'homme sanctifié[1].

1. * Cf. Concil Trid., sess. V, can. 5 (Denz., n. 792); A. Chollet, *Concupiscence*, dans *Dict. de theol. cath.*, III, 1908, col. 803-814.

§ 47

LA PROPAGATION DU PÉCHÉ ORIGINEL

LE PÉCHÉ ORIGINEL GRÈVE TOUTE AME PAR LE FAIT QU'ELLE ENTRE DANS LA DESCENDANCE D'ADAM. LA TRANSMISSION DE L'INTÉGRITÉ, CONDITION DE LA SAINTETÉ, ÉTAIT LIÉE A LA GÉNÉRATION. CEPENDANT LA PERTE DE LA SAINTETÉ DÉCOULE AUSSI IMMÉDIATEMENT DE LA FAUTE ORIGINELLE.

On conçoit souvent la propagation du péché originel d'après l'analogie de la génération. La génération, bien qu'au fond acte simple, dispose la matière à la réception de l'âme ; on conçoit de même le péché originel comme transmis d'abord dans sa partie matérielle, laquelle entraîne la partie formelle. On dit habituellement qu'un père souillé du péché originel engendre un corps souillé, et que celui-ci infecte l'âme et l'entraîne dans sa souillure.

Faisons d'abord remarquer que dans la propagation du péché originel il s'agit en premier lieu de savoir, non comment une disposition mauvaise ou perverse passe d'Adam à ses descendants, mais comment elle se transmet comme coupable, comme liée à la faute. La participation à la culpabilité d'Adam et à la responsabilité de la perversité coupable n'est pas transmise par la corruption de la nature, puisque cette corruption ne peut être imputée comme faute que par rapport à cette participation. Elle est transmise parce qu'une nature grevée par le péché en Adam passe à ses descendants, et que l'âme de ces derniers, bien que créée immédiatement par Dieu, entre dans un membre de cette descendance et en fait partie. L'ombre de l'acte d'Adam recouvre toute la nature. Dès qu'un nouveau sujet de cette nature procède d'Adam, ou qu'une âme créée par Dieu entre dans sa descendance, l'ombre tombe sur lui, le soumet à la responsabilité de l'acte qui compte aussi pour lui par rapport à la justice originelle ; elle exclut cette justice de lui comme d'Adam et opère ainsi la perversité.

La responsabilité et la dette transmises par le péché originel peuvent donc être conçues comme passant du corps à l'âme, non que le corps soit leur premier suppôt, — il ne

peut en aucune façon l'être, — mais parce que l'âme entre dans la descendance d'Adam par son union avec un corps issu d'Adam.

La manière de voir citée plus haut pourrait tout au plus expliquer comment la perversité passe du corps à l'âme, laissant de côté son caractère de culpabilité. Voyons d'ailleurs jusqu'à quel point elle est permise sous ce rapport.

L'intégrité, avons-nous dit[1], a été donnée au premier homme par Dieu comme une disposition à la sainteté, disposition qui, dans le libre dessein de Dieu, formerait la *conditio sine qua non* de la sainteté. La sainteté était liée à l'intégrité et ne pouvait donc se transmettre qu'à ceux qui recevaient l'intégrité. De plus l'intégrité achevant l'homme dans la partie inférieure de sa nature et donc comme être générique, était liée plus intimement que la sainteté à la propagation de la nature et pouvait donc être considérée comme se transmettant en premier lieu dans la génération et entraînant derrière soi la sainteté.

Il y aura exactement le même rapport entre la privation de l'intégrité et celle de la sainteté. En même temps que l'intégrité, disposition nécessaire à la sainteté, la sainteté liée à l'intégrité sera supprimée ; celui qui a reçu d'Adam une nature dépouillée de l'intégrité, ne peut pas non plus recevoir la sainteté. Dans la propagation de la nature, l'intégrité, liée la première à la nature, devait être transmise la première ; de même la privation de l'intégrité doit être considérée comme précédant et entraînant celle de la sainteté.

L'intégrité se ramène à ceci : le corps, soumis de la façon la plus parfaite à l'esprit, ne peut causer ni directement ni indirectement de division ou de désordre dans l'âme. On peut également dire que la propagation de l'intégrité, respectivement de sa privation, est liée d'abord à la génération du corps humain. Si le corps constitue, sous l'action surnaturelle de Dieu, un instrument de l'âme souple à tout point de vue, l'âme acquiert une pureté, une harmonie et un ordre parfaits, et en conséquence aussi l'union surnaturelle avec Dieu par la sainteté. Si au contraire cette action surnaturelle de Dieu

1. * Cf. p. 228.

fait défaut dans la production du corps, celui-ci, chargé de toutes les imperfections naturelles de la matière, n'est qu'un instrument rigide et souvent gênant ; l'âme ne peut avoir la pureté, l'harmonie et l'ordre requis comme disposition à la sainteté, et donc pas davantage la sainteté elle-même.

La lourdeur du corps tourne alors l'âme vers les choses sensibles, vers les créatures en général ; l'âme ne peut être tournée vers Dieu par la sainteté, elle reste détournée de lui. Dans ce sens le corps contamine l'âme et l'entraîne au péché[1], la chair engendrée dans la convoitise n'est pas en harmonie parfaite avec l'âme, elle ne laisse pas place à l'harmonie surnaturelle de l'âme avec Dieu, enfin la souillure du corps ou d'une façon générale de la partie inférieure de la nature humaine entraîne la souillure de l'âme, car la nature, privée de l'intégrité, ne porte plus en elle la pureté et l'harmonie qui devaient la disposer à recevoir l'éclat céleste de la sainteté.

Il faut d'ailleurs se garder de croire que la privation de l'intégrité entraîne nécessairement celle de la sainteté ; la sainteté peut exister dans la nature sans l'intégrité, comme c'est le cas pour nous. *Seule leur union solidaire voulue originellement par Dieu* était la cause de leur maintien ou de leur suppression simultanés.

Même de cette manière il ne faut pas trop insister sur la succession des deux éléments qui constituent la perversité originelle. Non seulement cette succession relègue à l'arrière-plan la culpabilité inhérente à la perversité, elle fait apparaître l'essentiel comme une suite de l'accidentel, le formel comme un effet du matériel. Les deux éléments qui font de l'état des descendants d'Adam un péché, la culpabilité et l'aversion de Dieu, doivent se transmettre d'une façon absolument immédiate d'Adam aux descendants, puisque tout autre héritage du pécheur originel se base sur l'hérédité du péché dans son essence proprement dite. C'est en héritant du péché que nous héritons des conséquences, en héritant de son essence nous héritons de ses éléments subordonnés.

Il vaut donc mieux *renverser le rapport* et faire apparaître l'intégrité, bien qu'en fait elle soit une disposition à la sainteté,

1. * *Corpus quod corrumpitur aggravat animam* (*Sag.*, IX, 15).

comme une grâce donnée aux hommes en vue de celle-ci. La chose se présente alors comme suit : pour tous ceux dont il était l'ancêtre selon la nature, Adam devait aussi l'être selon la grâce et la sainteté ; avec la nature, la lumière de la sainteté devait se répandre sur tous ses descendants. Si Adam chassait la lumière de la sainteté par son péché, l'ombre de son péché devait tomber sur tous ceux qui recevaient de lui la nature, cela parce que et au moment où ils recevaient de lui la nature ; cette ombre devait supprimer la lumière et l'éclat de la sainteté dans tous les descendants comme en Adam lui-même ; de cette façon elle devait les souiller tous intérieurement, et cela par un péché, puisqu'elle incluait une aversion coupable de Dieu. Si la sainteté se perdait, l'intégrité accordée en vue de la sainteté se perdait évidemment aussi ; la souillure de l'âme, par la privation de son éclat surnaturel et de son contact avec le feu très pur de la divinité qui la pénétrait et la glorifiait, entraînait la souillure par le contact avec les créatures, car l'âme, privée de l'intégrité, s'attachait de façon désordonnée aux créatures.

Ainsi, d'après le point de vue, la perte de l'intégrité conditionne celle de la sainteté dans la propagation ou vice versa, bien qu'on puisse regarder les deux éléments comme simultanés et parallèles. La nature n'est pas engendrée par étapes ; le corps humain devient corps humain quand il est informé par l'âme raisonnable et le péché originel est un héritage de toute la nature, non du corps seul ou de l'âme seule, *mais de tous deux, pour autant qu'ils s'appartiennent l'un à l'autre et forment une seule nature.* Leur part à la perversité héréditaire est égale et simultanée. Le péché d'Adam exclut directement et immédiatement la sainteté et l'intégrité, de lui-même comme de ses descendants. La privation de l'intégrité n'est pas une simple conséquence de celle de la sainteté dans les descendants d'Adam ; elle est opérée directement par la dette commune ; elle apparaît en même temps que celle de la sainteté dans celui qui entre dans la race et qui prend place sous l'ombre de la culpabilité commune.

On considère parfois la transmission du péché originel comme une propagation physique, pareille à celle d'un germe de maladie, non comme une simple hérédité juridique. De cette façon on s'engage dans un labyrinthe de contradictions et d'obscurités, on n'arrive surtout pas à réunir le péché originel avec la création immédiate des âmes par Dieu. Une telle conception est intenable. Elle contredit tant le caractère moral que surnaturel du péché originel : son caractère moral, car le péché n'est pas seulement corporel, mais surtout spirituel, dans notre cas notamment sa propagation inclut celle de la faute ; son caractère surnaturel, car le péché originel ne peut être propagé autrement que la justice originelle qui y correspond, c'est-à-dire moins *par* l'acte physique de la génération qu'en rapport et en union avec lui. Il faut donc totalement réduire la propagation du péché à une simple hérédité juridique. Alors s'évanouissent en particulier les difficultés tirées du créatianisme. Dieu crée l'ame immédiatement, en union avec la génération qui vient d'Adam, dans le corps qui descend d'Adam ; l'âme devient un élément essentiel de l'être issu d'Adam et, dans cet être, l'héritière de tout ce qui revient aux descendants, soit par la grâce divine, soit par la faute d'Adam.

§ 48

EXPRESSIONS FIGURÉES POUR DÉSIGNER LE PÉCHÉ ORIGINEL ET SA PROPAGATION

LES IMAGES QUI SERVENT À REPRÉSENTER LE PÉCHÉ ORIGINEL (TACHE, BLESSURE, POISON) NE DOIVENT PAS LE FAIRE CONCEVOIR COMME UNE ALTÉRATION POSITIVE DE LA NATURE.

Notre conception du péché originel et de sa propagation ne paraît pas à première vue harmoniser complètement avec l'exposé habituel de l'Église et des théologiens. On cite souvent une foule d'expressions qui montrent que le péché originel, condition des descendants d'Adam, n'est pas à concevoir comme une simple privation de la justice surnaturelle, c'est-à-dire de la sainteté et de l'intégrité de la nature, mais comme une chose positive, une chose qui corrompt la nature comme telle. Une tache, fait-on remarquer, est une chose positive, non seulement négative ; la blessure ne dépouille pas seulement la nature des dons surnaturels, elle la divise, la déchire intérieurement ; le péché originel est un poison qui

rend la nature malade, donc quelque chose de positif, qui attaque la nature elle-même.

Que répondre à cela ? Il faut prendre ces expressions pour ce qu'elles sont, des expressions figurées, et expliquer la figure dans le sens qui s'est dégagé de l'analyse théologique.

La souillure du péché originel est à comprendre de la même façon que celle du péché personnel[1]. Elle consiste d'abord dans la responsabilité de l'acte mauvais, ou plutôt dans la dette créée par la culpabilité. Elle consiste ensuite dans le trouble de l'âme par l'anéantissement de la beauté surnaturelle qu'elle devait posséder, et dans la réapparition de l'impureté naturelle. Nous ne sommes pas tenus d'admettre davantage dans la souillure, ce ne serait d'ailleurs pas possible. Celui qui veut y mettre davantage doit renoncer à placer sous l'image une notion précise.

Le péché actuel d'Adam est un glaive qui déchire l'union surnaturelle de l'âme avec Dieu et qui tranche les liens par lesquels l'intégrité maintenait dans la plus belle harmonie toutes les facultés et tendances de la nature. Le défaut de cette harmonie permet aux diverses facultés et tendances d'aller leur chemin et introduit dans la nature une division qui n'était pas présente originellement. Mais cette division n'est que la conséquence de la destruction du lien surnaturel qui embrassait et revêtait la nature.

Et le poison corrosif, infectieux, qui se transmet d'Adam à ses descendants ! Ce poison, de nouveau, c'est l'acte mauvais, qui ne peut pas se transmettre réellement aux descendants, mais qui peut, par sa durée et par son effet moraux, étouffer et détruire en eux comme en Adam le principe de la vie surnaturelle. En tant qu'il appartient aux descendants d'Adam, il tarit la source de la vie divine et surnaturelle et dévore le germe surnaturel de la santé (l'intégrité), lequel préservait la nature de tout trouble provenant de son infirmité naturelle ou de toute dissolution de ses facultés et parties. Cela faisait apparaître tous les phénomènes que nous appelons maladie, corruption de la nature, et qui finissent par la dissolution finale dans la mort physique, laquelle avait comme cause et comme exemple la mort de l'ame. Pour expliquer cette infirmité il n'est pas nécessaire d'admettre une *morbida qualitas* propre et positive. Saint Augustin, à qui on emprunte l'expression, désigne par là une qualité de la vie physique, commune aux hommes et aux animaux, qui possèdent un corps matériel pris de la terre, qualité qui est donc naturelle à l'homme et qui n'était qu'étouffée et refoulée par la grâce surnaturelle. Pour la faire réapparaître il suffisait que cette grâce s'éloigne[1].

1. * Voir p. 268.

Il ne semble donc pas y avoir de motif pour expliquer ces expressions en ce sens que le péché originel, comme habitus ou comme état, est une qualité positive adhérant à l'homme, s'ajoutant à sa nature. Ce qui constitue proprement le péché originel et adhère à la nature, c'est la privation de la qualité surnaturelle qui devrait orner la nature. Bien qu'elle ne soit rien de positif, on peut cependant dire que c'est une qualité qui passe, se transmet, se transplante du père au fils et qui adhère au fils ; de même que l'obscurité, simple défaut de lumière, s'attache à un objet, l'entoure, le recouvre ou se répand sur lui. D'autant plus que cette privation a des conséquences positives, les inclinations et les tendances déréglées dans les facultés inférieures de l'âme, qui, déchaînées, deviennent dissolvantes et destructrices.

Il est donc évident que l'état de l'homme grevé du péché originel se distingue de celui de l'homme naturel qui n'a jamais été doué d'aucune grâce surnaturelle. Ce dernier n'a jamais eu la justice surnaturelle ni ne devait l'avoir; le premier au contraire l'a possédée dans son ancêtre et devrait la posséder dans sa personne mais l'a perdue et détruite en lui par le péché d'Adam. Ce qui caractérise le pécheur originel n'est pas une qualité positive ou négative propre, c'est le rapport avec le péché de l'ancêtre et avec la justice surnaturelle à laquelle celui-ci s'est opposé, rapport qui fait participer à la culpabilité de ce péché ; le péché adhère, non pas physiquement mais moralement, dans la dette qui en découle, aux descendants d'Adam. Sans ce rapport la perte de la justice surnaturelle serait un simple défaut, non la privation d'une chose qui devrait être présente, non un renversement de l'ordre établi par Dieu, et donc non plus une perversité ou un désordre

1. Cf. Casini, *Quid est homo*, c. IV dans notre édition.
* Voir surtout l'introduction et les notes de Scheeben à cet ouvrage.

coupable, en aucune façon un péché. Ce rapport en fait une perversité, et une perversité coupable, donc un péché dans le plein sens du mot. Voilà pourquoi il rend l'homme détestable aux yeux de Dieu ; l'homme ne correspond plus à l'idée primitive de Dieu ; c'est un enfant de colère, que Dieu rejette de son sein et de son royaume. Mais la *faute originelle*, qui fait de ce défaut un péché, ne rabaisse pas l'homme, comme le fait la faute personnelle, au-dessous de sa nature, et ne lui attire pas d'autre châtiment que de l'abandonner à toute la misère de sa nature, dont la grâce l'avait délivré[1].

1. La conception du péché originel que nous présentons ici a été dans les grandes lignes, avec des divergences et des nuances de détail, celle de toute la scolastique depuis saint Thomas, bien que certains éléments, sur lesquels nous avons davantage insisté, surtout le rapport du péché habituel au péché actuel, n'aient généralement pas été suffisamment mis en relief de la façon dont nous l'avons fait. Cela suffit à justifier pleinement cette conception. Nous ne croyons pas non plus que la scolastique soit ici en contradiction avec saint Augustin, nous croyons plutôt que la scolastique a fait mûrir le germe planté par saint Augustin. Saint Augustin qui, seul, avait traité en détail de ce point, était la source principale où la théologie scolastique puisait avec un soin souvent scrupuleux. Saint Thomas nous en a donné le plus bel exemple ; celui qui étudie avec soin sa ligne de conduite verra qu'en général il était très préoccupé d'exposer la doctrine augustinienne du péché originel, tout en la développant et en l'ordonnant ; il serait difficile de trouver aujourd'hui quelqu'un qui ait plus d'enthousiasme et de compréhension pour la doctrine augustinienne. On peut retourner à saint Augustin, mais il faut voir d'abord si la scolastique a vraiment mal compris le noyau de sa doctrine. Que dans le développement du noyau quelques thèmes, qui n'appartiennent pas à la substance de la chose mais à l'imprécision de leur première présentation, aient été écartés, c'est ce qui n'étonnera pas celui qui a quelque idée des lois du développement scientifique. Nous sommes donc tout à fait d'accord avec l'avertissement qu'un théologien très estimé donnait dans le *Katholik* (1864, février, p. 220) : que l'on ne dise plus, ici saint Thomas et ici saint Augustin, mais, la patristique *et* la scolastique, la scolastique *et* la patristique. Nous ajoutons : celui qui ne voit et ne reconnaît pas dans la scolastique le développement de la patristique, honore la scolastique selon la lettre, non selon l'esprit. Nous avons consciencieusement étudié les points que le savant cité plus haut oppose au concept scolastique du péché originel. Ces points sont souvent justifiés contre la présentation superficielle de la doctrine scolastique, qui place simplement le péché habituel dans le défaut de la grâce, sans tenir compte de son lien intérieur et organique avec la culpabilité et la concupiscence. Mais nous croyons satisfaire aux exigences posées par la formulation plus précise et plus profonde que nous avons essayé de donner à cette doctrine.

* Le savant cité plus haut est F. Schlünkes (p. 300, n. 1). L'article auquel renvoie ici Scheeben (*Das Wesen der Erbsünde und die Concupiscenz*, dans *Katholik*, 1864, I, p. 192-223) est une critique de l'ouvrage de Schlünkes, probablement du P. Kleutgen, comme le conjecture aussi Höfer, p. XXVIII. Sur l'essence et la propagation du péché originel, cf. *Dogmatique*, l. IV, § 196-204.

§ 49

LE VRAI CARACTÈRE DU MYSTÈRE CONTENU DANS LE PÉCHÉ ORIGINEL

LE VRAI MYSTÈRE DU PÉCHÉ ORIGINEL S'EXPLIQUE PAR LE MYSTÈRE DE L'ÉLÉVATION ORIGINELLE. L'ÉLÉMENT PERCEPTIBLE DU PÉCHÉ ORIGINEL N'EST UN MYSTÈRE QUE DANS SON RAPPORT AVEC L'ÉLÉMENT SUPÉRIEUR. CE MYSTÈRE SE MANIFESTE DANS LE RÈGNE DE LA CONCUPISCENCE ET SURTOUT DU DÉMON SUR L'HUMANITÉ.

Où reste donc le mystère, si le péché originel ne laisse aucune trace dans la condition naturelle de l'homme, s'il le prive uniquement de biens surnaturels ? Où reste l'obscurité qui, de l'avis unanime, enveloppe sa nature et en fait la croix des philosophes ?

A mon avis, c'est précisément ici que le péché originel se montre un vrai mystère. Si la condition de l'homme déchu peut être conçue sans rapport avec la faute originelle, c'est que cette faute et la culpabilité dont elle grève la condition de l'homme sont absolument cachées et impénétrables à la raison, connaissables uniquement par une révélation divine, donc de vrais mystères. Au contraire, si l'on veut trouver à l'homme déchu une condition qui ne s'explique pas uniquement par l'imperfection de sa nature ou qui inclut une perversité positive de sa nature, cette condition conduira nécessairement à l'idée d'une culpabilité héréditaire ou même d'un péché originel intrinsèque. Mais la culpabilité héréditaire ou le péché originel seront-ils encore dans ce cas une chose mystérieuse ?

Ensuite notre exposé suppose trois grands mystères : l'élévation du premier homme à la dignité d'enfant de Dieu par la grâce sanctifiante, la spiritualisation de sa nature terrestre jusqu'à la ressemblance avec les anges du ciel, enfin la bénédiction merveilleuse qui permettait au premier homme de transmettre ces privilèges à ses descendants avec la nature et d'engendrer, non plus des hommes terrestres, mais des hommes divinisés et angéliques. Nous ne pouvons pas nous occuper plus longtemps de celui qui ne voit ici un mystère ; notre exposé ne s'adresse pas à lui, puisqu'il repose tout entier sur ce caractère surnaturel. Si l'on admet que ce sont

de grands mystères surnaturels, le péché originel aussi devient un mystère, puisqu'il ne peut être connu et compris que par d'autres mystères et en rapport avec eux. Et il est évident qu'il ne peut être mieux connu ni compris plus profondément par ce rapport que ne peuvent l'être les mystères par lesquels il est connu et compris.

Le fait que, connu et compris de cette manière, il est placé dans une lumière étonnante, n'enlève rien à son caractère mystérieux. Une fois révélés par Dieu, les mystères doivent devenir des vérités éclatantes et lumineuses, ils doivent s'éclairer les uns les autres. Cette lumière doit éclairer et dissiper les obscurités et les contradictions apparentes qui se présentent à un examen superficiel ; ce qui est tout spécialement le cas pour le péché originel.

Que l'on ne dise pas que dans une telle lumière le péché originel perd le caractère obscur et effrayant que tous lui attribuent. Non, cette lumière nous montre la profondeur de l'abîme où le péché originel nous a précipités, l'obscurité terrible qui en constitue l'essence. L'homme déchu de sa grandeur surnaturelle, éloigné du sein de Dieu, sa nature dépouillée de la gloire angélique, ne sont-ce pas là choses bien plus graves et plus terribles que toutes les tares et faiblesses de la nature ? Le péché en général apparaît comme un mal ineffable dans son opposition à la grâce ; le péché originel est un *ineffabiliter grande peccatum*[1], parce qu'il détruit entièrement le temple glorieux que le Saint-Esprit s'était construit dans la nature humaine par sa puissance merveilleuse, et le détruit, non pour un individu, mais pour toute la race

D'autre part cette lumière doit enlever au péché originel l'aspect sinistre qu'il prend à première vue. Elle doit éloigner les contradictions liées à une conception superficielle ; elle doit surtout nous montrer comment, ni l'implication de toute la race dans le péché de son ancêtre, ni ses conséquences, ne sont en contradiction avec la miséricorde et la justice de Dieu.

En effet, dans notre conception l'hérédité du péché ne trouve son explication que dans un acte extraordinaire de la

1. * Cf. p. 286.

miséricorde divine ; et la justice divine, une fois supposé cet acte de la miséricorde, devait reconnaître l'hérédité du péché. L'harmonie de la miséricorde et de la justice divines est si éclatante que le péché originel se fait une preuve indirecte de la miséricorde infinie de Dieu.

« Qu'est-ce qui *prouve davantage la grandeur de la bonté de Dieu et la plénitude de la grâce* qu'il conférait à Adam ? » demande saint Anselme. « Adam avait en son pouvoir l'existence de ses descendants ; ils devaient être par lui ce qu'il était par sa nature. Mais il dépendait encore de sa volonté de les faire naître comme lui-même, riches de justice et de bonheur. Tout cela était accordé à Adam. Élevé au sommet d'une telle grâce, il abandonna volontairement les biens qu'il avait reçus pour lui et pour ses descendants. Les enfants perdirent ce que le père leur enleva en ne le conservant pas pour eux, puisqu'en le conservant il eût pu le leur communiquer[1]. »

L'abondance même de la grâce qui devait être transmise aux descendants, donc la grandeur même de la miséricorde divine pour Adam et ses descendants, rendait possible l'hérédité du péché. Dans la supposition de cette grâce, la justice divine devait nécessairement considérer les descendants comme impliqués dans la perte de cette grâce.

Le renversement d'un acte extraordinairement grand et mystérieux de Dieu par un acte de l'homme, voilà l'aspect lumineux du mystère, côté qui le fait en même temps connaître dans son effroyable grandeur.

Avant de l'abandonner, ajoutons ce qui suit pour représenter d'une façon complète son caractère mystérieux.

Nous avons observé que le mystère de l'état original n'était pas aussi mystérieux dans sa partie inférieure que dans sa partie supérieure, l'intégrité n'étant pas surnaturelle au même degré que la sainteté, tombant davantage dans le domaine des choses naturellement perceptibles. De même la partie inférieure, matérielle, de la perversité originelle est naturellement perceptible et même présente dans la nature pure ; matériellement prise elle n'est donc pas un mystère.

1. *De conc. virg. et orig. pecc.*, c. 23.

Elle est pour ainsi dire le corps visible où se cache le mystère invisible du péché.

Mais formellement, comme appartenant au péché, comme fruit de l'acte mauvais et comme élément intégrant de la perversité coupable, elle reste cachée et mystérieuse. Sous ce rapport on ne peut la connaître que si l'on suppose l'état originel et l'élément supérieur qui lui est uni. Ce n'est pas l'élément visible qui fait connaître l'élément invisible, ce n'est pas cette partie qui permet d'expliquer le tout. La signification de la partie visible ne peut être connue que par l'élément invisible.

Cette partie supérieure, la suppression de l'union surnaturelle et ineffable avec Dieu qui existait à l'origine, se soustrait entièrement à la perception directe naturelle. On peut dire cependant que l'état et l'histoire de l'humanité pécheresse permettent un soupçon vague et indéfini de son existence.

Nous avons déjà vu comment le péché personnel, s'attaquant à l'ordre supérieur de la grâce, a nécessairement une répercussion sur la nature et amène dans celle-ci une malice et une corruption inexplicables et incompréhensibles du point de vue naturel. Cette répercussion ne peut pas prendre les mêmes proportions pour le péché originel, car le pécheur originel n'exclut pas la sainteté par un acte intérieur ; il n'est même pas arraché à son union naturelle à Dieu[1] comme *finis naturae,* loin que sa nature soit plongée dans une perversion démoniaque. Privé de la sainteté par la faute universelle, il a d'autres rapports avec Dieu et sa Providence que l'homme simplement naturel qui aurait été créé sans destinée surnaturelle. Il a perdu la destinée qui lui était en fait donnée par Dieu ; si l'on ne doit pas admettre — je crois qu'on ne peut même pas l'admettre — que Dieu puisse lui refuser entièrement l'aide nécessaire pour atteindre sa fin naturelle et pour éviter les péchés personnels graves, il est clair cependant que Dieu ne doit plus veiller avec autant de sollicitude à lui faire atteindre cette fin une fois que sa grâce a été méprisée, que si cette grâce n'avait jamais été accordée. L'assistance que Dieu accordera à l'homme contre la concupiscence prédominante sera également plus avare, à cause du

1. * L'édition Höfer (p. 255) remplace ceci par : *à sa conversion naturelle vers Dieu.*

péché originel, que la raison ne l'aurait attendue de la sagesse et de la bonté divines ; la concupiscence deviendra une puissance tyrannique, sous laquelle l'humanité, prise en gros, succombera.

En fait la perversion morale de l'humanité en dehors de l'économie de la grâce chrétienne est telle que la raison pourrait difficilement l'admettre dans des rapports entre l'humanité et Dieu originellement purs et sans trouble, ou que, du moins, elle en cherchera le fondement, non dans une Providence marâtre, mais plutôt dans une faute de l'humanité.

C'est pourquoi la raison peut soupçonner qu'il existe entre Dieu et l'humanité une relation faussée. Mais elle ne peut pas y conclure avec certitude, ni en fixer avec précision le vrai caractère. Elle ne peut pas y conclure avec certitude, parce qu'elle ne peut pas affirmer qu'en fait Dieu refuse à l'homme la grâce nécessaire pour éviter les fautes graves et vraiment coupables, et que, même du point de vue de la nature pure, il ne peut pas refuser à de nombreux hommes le plein développement moral. Elle ne peut pas en fixer le vrai caractère parce que la nature de la relation surnaturelle supprimée dépasse trop ses propres notions naturelles.

Plus encore que dans le règne de la concupiscence, le mystère d'iniquité qui domine l'humanité se manifeste dans le règne par trop évident du démon.

Il est de foi que par le péché originel l'humanité est tombée dans la captivité et l'esclavage du démon. Elle a été vaincue dans sa totalité par le démon en Adam, son chef ; obéissant volontairement aux inspirations du démon et se séparant de Dieu, elle est en fait soumise au démon et fait partie de son royaume, elle forme son royaume sur terre. Elle est si solidement liée à lui qu'elle ne peut par elle-même reconquérir la liberté des enfants de Dieu ni le rang élevé dont elle a été dépouillée. Abstraction faite de la délivrance par l'Homme-Dieu, sa captivité est absolue et totale ; elle n'est autre chose que le défaut coupable des dons surnaturels de sa condition originelle ; ce défaut réalise le dessein du démon sur l'humanité, l'homme se l'est attiré par la communion avec le démon. Cette captivité et la domination correspondante du démon coïncident donc avec le mystère du péché lui-même ; elles

n'incluent pas encore formellement une action spéciale et positive de corruption exercée par le démon sur ses captifs et ne peuvent donc pas être considérées comme une manifestation visible du mystère.

Mais l'expérience et la Révélation nous apprennent qu'en conséquence de la faute commune Dieu a livré le genre humain à cette tyrannie positive du démon. Il permet à celui-ci de tourmenter les hommes des manières les plus diverses dans leur corps et dans leur âme, de les corrompre physiquement et moralement ; pour que leur soif de divinisation trouve son plein châtiment, il permet que les hommes, au lieu d'adorer le vrai Dieu, adorent le démon et ses satellites. Cette domination du démon ne signifie pas nécessairement un esclavage total de l'homme ; *l'esclavage n'est pas aussi absolu que la captivité.* Le péché originel ne fait pas perdre à l'homme sa liberté naturelle comme sa liberté surnaturelle ; la liberté naturelle ne demeure pas seulement dans sa substance, elle n'est pas même suspendue dans son exercice comme chez les damnés. Elle est réduite au point que l'homme est incapable de résister à la longue à l'influence du démon sans l'assistance particulière de Dieu.

Une telle domination du démon sur l'humanité qui, comme nous l'avons déjà fait remarquer[1], se manifeste dans des faits innombrables, n'est pas inconcevable en soi et prise matériellement, même au cas où l'humanité ne serait chargée d'aucune dette. Dieu pouvait abandonner l'homme à l'influence redoutable des puissances infernales pour son épreuve, s'il lui accordait en même temps le secours nécessaire pour y résister, ou ne lui imputait pas éternellement la défaite subie sans faute personnelle grave. Nous devons admettre que Dieu accorde une telle assistance même au pécheur originel, puisque celui-ci conserve au moins sa destinée naturelle et donc le droit aux moyens absolument nécessaires pour y atteindre. Mais la raison peut soupçonner et trouver qu'il convient davantage à la bonté et à la sagesse de Dieu, que l'homme ne soit pas livré sans faute de sa part à cette terrible influence du démon, même si elle ne peut pas se prononcer avec certitude et précision sur la cause de cette triste situation. En fait

1. * P. 279.

le misérable esclavage de la concupiscence et du démon dans lequel s'est enfoncée notre humanité est le contre-coup de la révolte coupable de son représentant contre la grâce surnaturelle. Cette cause permet de le comprendre dans son fondement, tandis que lui-même ne fait soupçonner que très vaguement sa cause.

Nous ne pouvons partager l'opinion des théologiens et des apologistes qui croient pouvoir démontrer avec certitude l'existence d'une faute pesant sur l'humanité, sinon par la concupiscence et les tentations du démon seules, du moins par *la force qu'elles manifestent réunies* dans la perversion morale effroyable de l'humanité[1]. Nous ne pouvons nous familiariser avec cette opinion ; il nous paraît insensé de dire que les membres de la race qui, comme personnes, ne sont pas purement et simplement absorbés dans la collectivité avec toutes leurs aspirations personnelles, devaient perdre par une faute non personnelle les droits et les biens auxquels la nature leur donne un titre personnel[2]. Notre opinion ne doit pas s'incliner devant la force des faits. Nous ne pouvons pas dire que cette perversion ne trouve son explication que dans un manque d'énergie morale chez l'homme, manque tel qui ne pourrait exister sans faute. Cette perversion existe dans l'humanité et en partie même dans l'Église bien que, d'après la doctrine des meilleurs théologiens, le secours réellement suffisant soit accordé à tous les hommes adultes sans exception pour atteindre leur fin surnaturelle[3]. N'est-il pas évident d'ailleurs que Dieu aime le genre humain à cause de son Fils, au moins autant, infiniment davantage, qu'il ne le hait à cause du péché[4], ne doit-il pas lui accorder dans tous ses membres au moins le bien auquel il a droit par sa nature ?

Le fait doit trouver une explication ailleurs, dans les des-

1. * Cf. p. 302.
2. Que Dieu, à cause d'une faute qui demeure impersonnelle, prive l'homme de sa destinée naturelle, nous paraît du moins beaucoup plus incompréhensible et difficile à admettre, que le fait que la perversion morale universelle, *pour autant qu'elle est imputée par Dieu*, existe dans le monde sans faute personnelle grave des individus, par conséquent sans la possibilité physique et morale pour les individus d'y échapper.
3. * Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912 ; L. Billot, S. J., *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, dans *Études*, CLXVII-CLXXII, 1919-1922. L'article du 20 janvier 1920 traite spécialement du péché originel.
4. *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* (*Rom.*, V,20).

seins toujours justes mais impénétrables de Dieu. Qui sait combien de culpabilité personnelle entre en jeu quand, malgré l'aide de Dieu, les hommes ne s'élèvent pas de leur impuissance, à quel point Dieu impute à chacun sa perversion, ce qui se passe au moment de la décision finale ? Qui connaît la sagesse des desseins de Dieu, quand il laisse sa créature lutter et combattre péniblement au milieu de tant de dangers ?

Nous connaissons une chose, la misère dans laquelle se jette la créature qui abandonne Dieu et qui est abandonnée à elle-même. La grandeur de ce contraste doit contribuer à la glorification de Dieu dans le relèvement et la restauration de l'homme. Dieu laisse sévir l'enfer, il lui laisse déployer sa puissance, pour détruire d'autant plus glorieusement ses œuvres ensuite, pour célébrer un triomphe d'autant plus grand, pour lui arracher la victoire là où il se croyait maître du champ de bataille, et pour rendre sa défaite d'autant plus complète. Il l'a vaincu une première fois quand il lui a permis de transpercer son Oint lui-même ; l'enfer y a perdu son aiguillon et s'est affaissé sans force devant celui qu'il croyait avoir vaincu[1]. A la fin des temps il déchaînera encore le *mystère d'iniquité*, il laissera le prince des ténèbres opposer à l'Oint de Dieu un rival dans l'homme de péché, et lui permettra pour peu de temps de dominer apparemment d'une façon complète le royaume de l'Oint. Puis il le précipitera d'un éclair de sa bouche du haut de son trône et l'enterrera pour toujours dans les plus profondes ténèbres[2].

1. *II Thess.*, II, 3-8.
* Cf. p. 249, n. 2 et L. ATZBERGER, tome IV de la *Dogmatik* de SCHEEBEN, l. VIII, n. 166 ss., ainsi que l'étude exégétique et historique de B. RIGAUX, O. F. M., *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux, 1932. Pour le texte de l'épître aux Thessaloniciens voir E. COTHENET, *La IIe épître aux Thessaloniciens et l'apocalypse synoptique*, dans *Recherches de science religieuse*, XLII, 1954, p. 5-39.

2. Nous renvoyons en finale aux études sérieuses et étendues sur le péché originel de Bern. DE RUBEIS (*De peccato originali*, réédité à Wurzbourg en 1857), de KLEUTGEN (tome second de la *Theologie der Vorzeit*) et surtout de BERLAGE (au tome V de sa *Dogmatik*).
* Sur la domination du démon et le vrai caractère du péché originel comme mystère surnaturel, cf. *Dogmatique*, l. IV, § 205. Ajoutons le traité du célèbre professeur BILLOT, *De personali et originali peccati*, 4e éd., Prato, 1910 ; L. BOUYER, *Les deux économies du gouvernement divin : Satan et le Christ*, dans *Initiation théologique*, II, Paris, 1957, p. 503-535 ; V. VERGRIETE, O. P., *Le péché*, *ib.*, III, 1955, p. 275-315.

CHAPITRE V

LE MYSTÈRE DE L'HOMME-DIEU ET DE SON ÉCONOMIE[1]

Et manifesto magnum est pietatis sacramentum (μυστήριον), *quod manifestatum est in carne, justificatum est in Spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria*[2].

A. CONTENU SURNATUREL ET INCOMPRÉHENSIBLE DU MYSTÈRE DE L'HOMME-DIEU[3]

§ 50

L'ESSENCE ET LA CONSTITUTION DE L'HOMME-DIEU

LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION EST MIEUX RECONNU QUE TOUT AUTRE MYSTÈRE. IL DOIT ÊTRE COMPRIS EN FONCTION DU MYSTÈRE DE L'ÉLÉVATION D'ADAM. L'UNION HYPOSTATIQUE DÉPASSE INFINIMENT L'ÉLÉVATION DE L'HOMME PAR LA GRACE. L'UNITÉ DU CHRIST EST INCONCEVABLE À LA RAISON. CELLE-CI PEUT CEPENDANT S'EN FAIRE UNE NOTION ANALOGIQUE PAR L'UNITÉ DE LA NATURE HUMAINE.

Nous avons parlé jusqu'ici de trois mystères : le mystère de Dieu, trinité dans les personnes, le mystère de l'homme

1. * Cf. E. HUGON, O. P., *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913 ; A. MICHEL, *Jésus-Christ*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, 1924, col. 1108-1411 ; K. ADAM, *Jésus le Christ*, trad. E. RICARD, Mulhouse, 1934 ; P. GALTIER, S. J., *L'unité du Christ. Être, personne, conscience*, Paris, 1939 ; A. GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, 2e éd., Paris, 1939 ; L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932 ; E. HUGON, O. P., *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1910 ; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, 2e éd., Paris, 1905 ; ID., *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Paris, 3e éd., 1931 ; ID., *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Louvain, 1931.

2. *I Tim.*, III, 16.
* Cf. F. PRAT, S. J., *op. cit.*, II, p. 515-517. Le mystère est ici identique au Christ rédempteur. Cf. *Rom.*, XVI, 26 ; *Col.*, I, 26 ; IV, 4.

3. * L'auteur divise le chapitre V en deux grandes parties : A. L'HOMME-DIEU (= § 50-54), B. LA MYSTÉRIEUSE ÉCONOMIE DE L'HOMME-

dans son union surnaturelle avec Dieu et sa sanctification par Dieu, et le mystère de la séparation entre l'homme et Dieu, de la perte par le péché de la communion surnaturelle avec Dieu. Avec tous trois le mystère de l'Homme-Dieu est en connexion intime ; il est le prolongement et la révélation la plus parfaite des productions divines ; il répare et instaure à nouveau l'union surnaturelle de l'homme à Dieu ; il est enfin le remède souverain qui efface et détruit le péché.

Le caractère mystérieux de l'Incarnation est en général mieux reconnu que celui de tout autre mystère. Resterait-il un mystère dans le christianisme, si le Christ, son fondement, sa couronne et son centre n'était pas un mystère ? Cela se comprend sans peine. La Trinité, bien que plus élevée que l'Incarnation, est une vérité nécessaire, que l'on croit pouvoir, sinon comprendre, du moins prouver par sa nécessité objective [1]. Les autres vérités, ayant trait à la justice ou à l'injustice, au salut ou à la damnation, d'une manière générale à l'état bon ou mauvais de l'homme, sont facilement regardées comme évidentes lorsqu'on ne prête pas un soin attentif à distinguer l'état naturel de l'état surnaturel [2]. L'Incarnation au contraire apparaît à tous points de vue comme une œuvre surnaturelle et extraordinaire. Mais l'importance et la grandeur de cette œuvre, dans son essence comme dans sa position et dans sa signification, ont été souvent méconnues, ou reconnues d'une manière insuffisante. En ramenant sa valeur et sa signification à la mesure de l'esprit humain, on en a rabaissé la grandeur surnaturelle et l'on a mis en danger son contenu quand on ne l'a pas supprimé.

C'est ce que nous verrons dans la suite. Pour remédier d'avance à cet inconvénient, pour ne pas nous égarer sur le sens de l'Incarnation par une opinion a priori, étroite ou fausse de sa signification, respectivement de sa nécessité, nous envisageons d'abord son essence mystérieuse, telle que nous la présente la foi, et ensuite sa *position*, c'est-à-dire sa nécessité dans l'économie chrétienne.

DIEU (= § 55-58). Pour ne pas compliquer par trop de subdivisions, nous reprenons simplement les divisions subordonnées, les marquant par des lettres majuscules. A. et B. correspondent donc à I. et II. groupés sous A., C. D. E. F. à I. II. III. IV. groupés sous B. chez l'auteur.

1. * Cf. p. 28.
2. * Cf. p. 208.

Le Christ est le nouvel Adam céleste [1], celui dont le premier n'était que l'image, l'image renversée. C'est ainsi que nous le présente l'Écriture elle-même, et nous croyons ne pouvoir développer le mystère de son essence et de sa signification d'une façon meilleure, plus complète et plus profonde que par cette comparaison. Le résultat montrera si nous avons eu raison.

Le premier Adam n'était pas un homme ordinaire ; il était élevé à une dignité surhumaine par laquelle il dépassait la création, orné de dons et de propriétés surnaturelles. Il était enfant adoptif de Dieu et jouissait de la participation à la nature divine. Son union à Dieu atteignait un degré inexprimable, Dieu lui-même habitait en lui, non pas comme dans les créatures ordinaires, mais comme dans son sanctuaire spécial, par l'Esprit qu'il avait répandu sur lui. Le premier Adam, bien que terrestre et créé de sa nature, était devenu céleste et divin par une grâce merveilleuse de Dieu [2].

Il était déjà un mystère beaucoup plus grand que celui que les rationalistes ont fait de l'Homme-Dieu [3]. Ceux qui n'ont pas une juste notion de l'unité de personne dans le Christ et pensent qu'il y a en lui deux personnes, ne peuvent attribuer à la nature humaine d'Adam ni du Christ une vraie participation à la nature divine. Ils admettent que le Christ a été en faveur spéciale auprès de Dieu, qu'il a eu des rapports intimes avec lui, qu'il est apparu comme son envoyé, a travaillé dans une parfaite harmonie avec lui et maintenu sa volonté humaine en parfait accord avec la volonté de Dieu. Mais ce ne sont là que des rapports moraux, des relations extérieures qui peuvent exister aussi entre les hommes par l'adoption ; ils ne fondent pas une réelle communion et unité entre l'homme et Dieu ; ils n'atteignent pas même la notion de l'adoption divine par laquelle la créature, non seulement est gratifiée par Dieu de certains droits, mais reçoit la communication de la nature, de la vie et de la sainteté divines et devient l'image surnaturelle de Dieu.

Inversement, celui qui ne peut s'élever à l'idée de la sanctification et de la glorification surnaturelles du premier homme,

1. * *I Cor.*, xv, 45-47.
2. * Cf. p. 243.
3. * Sur les rationalistes et l'Incarnation, cf. plus loin § 53.

ou du moins qui ne saisit pas cette idée dans sa pureté et sa précision, se met dans l'impossibilité de comprendre et de respecter le mystère de l'Incarnation, plus élevé encore. S'il accepte la doctrine de l'Église avec une foi sincère, il est possible qu'il maintienne l'idée de l'Homme-Dieu ; mais il passe sans intermédiaire du plus bas au plus haut. Sans doute, il atteint le sommet par la foi ; mais il est incapable de mesurer la distance infinie entre la base et le sommet. C'est pourquoi nous considérons d'abord la dignité et l'élection surnaturelles du premier homme, comme une étape qui nous conduit à l'idée de l'Homme-Dieu. Plus était grand le mystère du premier Adam, plus grand paraîtra en comparaison et en opposition celui du second Adam.

L'union à Dieu contenue dans le premier mystère est si ineffable que nous ne pouvons nous la représenter que très imparfaitement à l'aide de nos concepts et de nos comparaisons naturels. Les Pères accumulent les expressions et les figures les plus frappantes pour nous la faire comprendre quelque peu ; il n'est pas étonnant qu'en voulant dans la suite montrer l'unité de l'Homme-Dieu, ils ont peine à en trouver de nouvelles pour la caractériser dans son opposition à la première.

Déjà la grâce, disent-ils, fait habiter Dieu dans l'homme, comme l'âme dans le corps auquel elle communique sa propre vie ; la créature est transfigurée, absorbée et consumée par Dieu comme le fer par le feu, comme une goutte d'eau par le vin [1]. Des images plus fortes, plus vivantes, ne peuvent se trouver pour l'Incarnation [2]. Mais loin de nous laisser conduire à confondre l'union hypostatique du Christ avec l'union de grâce de l'homme, nous devons considérer la première comme un mystère doublement grand et élevé ; seules l'indigence de notre esprit et la petitesse des choses naturelles auxquelles nous empruntons nos concepts, sont faute de ce que nous devons employer les mêmes images pour représenter des choses surnaturelles si différentes.

Nous sera-t-il donc impossible de saisir la différence entre

1. Cf. CASINI, *Quid est homo*, art. 6, en de nombreux endroits, surtout p. 248 s. et 285 s., dans notre édition (Mayence, 1861).
2. CYR. ALEX., tom. II, p. 107.

l'union hypostatique et l'union de grâce ? Si fait. Nous servant des idées et images de choses naturelles et guidés par la Révélation, nous pouvons nous former une notion analogique de la grâce et de la sainteté de l'homme. Sous la conduite de la même Révélation, par une autre analogie, nous servant des choses naturelles sous un autre aspect, nous pouvons construire une notion de l'Incarnation, différente, bien que toujours analogique, incomplète et obscure. Voici comment.

Par la grâce le premier homme était divinisé, mais ne devenait pas Dieu. Ce n'est qu'au sens figuré que les Pères appellent l'homme divinisé Dieu, savoir un autre Dieu par ressemblance, de même que nous avons coutume d'appeler le parhélie soleil [1]. L'homme, avec sa nature humaine, ne devenait pas autre, il demeurait le même, quand il était rendu participant de la nature divine par la grâce. Il ne se perdait pas lui-même, il restait homme ; il gagnait par cette communication une nouvelle propriété, une nouvelle condition, qui en faisait l'image de Dieu, le rendait semblable à Dieu de manière surnaturelle ; cette similitude faisait entrer l'homme dans le contact le plus intime avec son idéal divin. Aussi dirons-nous que Dieu habite en lui comme l'âme dans le corps, mais pour autant que l'âme communique sa vie au corps, non pour autant qu'elle constitue un être avec lui. L'homme orné de la grâce est absorbé en Dieu comme le fer dans le feu, comme la goutte d'eau dans le vin, pour autant que le feu communique au fer de son ardeur et de son éclat, le vin à l'eau de sa couleur, de son parfum, de son goût, non pour autant que le feu et le fer, le vin et l'eau se fondent en un seul tout. Ceci est déjà très beau et très mystérieux ; mais pour qu'un Homme-Dieu paraisse, il faut des miracles plus grands encore.

Il ne faut pas seulement que la nature humaine se dépouille de ses imperfections naturelles et soit revêtue d'une image de la nature divine. Elle doit cesser de se posséder elle-même ; elle doit être introduite, fondue pour ainsi dire dans une personne divine, dans un sujet qui de sa nature possède la

1. Ainsi SAINT BASILE (*De Spir. S.*, c. 9) : « De là cette ressemblance avec Dieu. Tu ne peux demander chose plus sublime, tu deviens Dieu. » Et SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE (*De beatit.*, or. III) : « Ce bien divin était si grand dans notre nature, qu'il paraissait être le bien humain, par l'assimilation et la ressemblance la plus parfaite et la plus entière. »

divinité, de sorte que le suppôt, le possesseur de la nature divine devienne en même temps le suppôt, le possesseur de la nature humaine. Dans ce cas seulement nous avons un sujet qui peut être appelé Dieu et homme en même temps, qui n'est pas seulement un homme divinisé, mais qui apparaît comme Dieu incarné, Homme-Dieu. Dieu doit se revêtir de la nature humaine, de même que l'homme lors de sa divinisation revêtait la forme et la condition de la nature divine. Ici la nature humaine est greffée sur une personne divine, comme auparavant un germe de vie divine était greffé sur l'homme.

Qu'une personne humaine participe à la nature divine, qu'une personne divine adopte une nature humaine, voilà deux choses tout à fait surnaturelles et mystérieuses. Saint Pierre Chrysologue, dans un transport d'admiration extatique pour l'amour ineffable de Dieu envers les hommes, va jusqu'à croire que la première est plus admirable que la seconde [1]. Cela est vrai pour autant que dans le premier cas l'élévation de l'homme frappe davantage que dans le second l'abaissement de Dieu. Mais si nous considérons dans les deux cas l'élévation de la nature humaine, elle est sans conteste plus grande et plus merveilleuse, là où cette nature n'est pas seulement revêtue de la gloire de Dieu, mais devient vraiment une nature divine, une nature qui appartient à Dieu, là où elle forme dans la personne divine à laquelle elle appartient un seul tout avec la nature divine, où la divinité ne communique pas seulement sa vie à la nature humaine mais se fond avec elle en un tout substantiel, comme l'âme avec le corps, le feu avec le fer incandescent, le vin avec la goutte d'eau.

Cette union est déjà merveilleuse par le fait que deux extrêmes si éloignés l'un de l'autre, le fini et l'infini, se réunissent en un seul être, que ce qu'il y a de plus bas se fond de la manière la plus intime avec ce qu'il y a de plus élevé. Elle est encore surnaturelle et mystérieuse par la façon spéciale dont elle unit les deux substances. Elle en fait une union hypostatique et personnelle, sans les confondre dans une seule nature.

1. « Telle est la condescendance de la divinité pour nous que la créature ne sait pas ce qu'elle doit admirer le plus, que Dieu se soit abaissé à notre condition servile, où qu'il nous ait élevé à la dignité de sa divinité (Hom. 72). » Ici les deux miracles sont mis sur le même pied. Dans l'homélie 67 il disait : « Que faut-il admirer le plus, que Dieu se soit donné à la terre ou qu'il vous donne au ciel, qu'il entre dans la communauté de notre chair ou qu'il vous fasse entrer dans la participation de sa divinité, qu'il se soumette à la mort ou qu'il vous rachète de la mort, qu'il naisse dans votre servitude ou qu'il vous engendre à la liberté, qu'il assume votre pauvreté ou qu'il fasse de vous ses héritiers, les cohéritiers de son Fils unique ? Sans doute, ce qu'il y a de plus admirable, c'est que la terre soit transportée au ciel, l'homme transformé en la divinité, que la condition servile acquière les droits de la domination. »

* Cf. p. 148.

Dans l'homme le corps et l'âme forment une seule personne, et une seule nature ; ils ne forment une seule personne que parce qu'ils forment aussi une seule nature. Dans les choses naturelles, accessibles à notre esprit, nous ne trouvons pas d'union personnelle ou hypostatique sans unité de nature. Ce n'est que si deux substances constituent une nature totale, qu'elles peuvent faire partie d'un tout personnel et hypostatique et être la propriété de celui-ci.

Il est clair que la nature divine ne peut pas se fondre avec une nature créée pour former une troisième nature. Cela est contraire à son absolue simplicité, immutabilité et indépendance. Si elle s'unit à une nature créée, ce ne peut être là qu'une union personnelle, *hypostatique*, qui ne suppose ni n'entraîne l'unité de nature. Ce ne peut être qu'une unité par laquelle, sans perdre son indépendance, elle attire à elle la nature humaine et se l'incorpore ; elle forme un seul tout avec elle, sans se perdre elle-même dans ce tout ; au contraire elle révèle sa propre et absolue indépendance dans la possession et la maîtrise complète de la nature adoptée [1].

Une semblable unité, purement personnelle ou hypostatique, ne trouve pas son exemple dans la nature, pour le simple motif qu'aucune substance créée n'est assez indépendante et assez maîtresse de son indépendance pour en attirer entièrement une autre à elle, sans être réciproquement attirée par elle et fondue en elle. Cette unité n'est possible qu'à Dieu ; nous ne connaissons positivement ce qui est possible à Dieu que par analogie avec ce qui existe dans la création ; voilà pourquoi cette unité nous paraît tellement merveilleuse que notre intelligence, loin de pouvoir la démontrer positivement, ne peut pas même en soupçonner la possibilité.

C'est donc pour un double motif que le Christ est un

1. * Cf. A. MICHEL, *Union hypostatique*, dans *Dict. de théol. cath.*, VII, 1922, col. 437-568.

mystère surnaturel. En lui la nature humaine est unie, non pas à une autre nature créée, mais, en dehors de tous les cadres du créé, et d'une façon plus intime que par la grâce, à la substance divine. Ensuite ce mode d'union n'est pas celui d'une union de nature, telle qu'il s'en trouve dans le domaine de la création ; c'est une union absolument unique, éminente.

Celui qui veut définir ce mystère par les concepts naturels de l'esprit, le défigurera nécessairement. Il s'arrêtera à l'abîme qui sépare le fini de l'infini, à l'autonomie de la personnalité naturelle postulée par une nature intellectuelle, et il ne pourra se faire une idée de l'union du fini, de la nature humaine, avec Dieu, par laquelle l'abîme est franchi et la nature humaine élevée au rang d'une nature divine. Ou bien il saisira par la foi la merveilleuse intimité de l'union, mais la renfermera dans le concept d'unité de nature et rabaissera d'autant la nature divine qu'il élèvera l'humaine. Ni l'un ni l'autre, ni le nestorien ni l'eutychien, n'arrive à une vraie notion de l'élévation de l'humanité sans rabaisser la divinité. Le premier exclut l'élévation de la nature inférieure, l'autre nie que la nature supérieure subsiste et se conserve dans l'élévation de l'inférieure.

Pour arriver à une notion exacte de ce mystère nous devons, à l'aide de la Révélation, nous élever au-dessus de nos concepts et admettre dans l'humanité une possibilité d'union à Dieu et de perfectionnement par Dieu à laquelle notre raison ne peut atteindre ; cette union et cette perfection sont à concevoir, non sur le type d'une unité hypostatique liée à une unité de nature ou basée sur une telle unité, mais comme une unité pure de toutes les imperfections de l'unité de nature, unité éminente, simplement hypostatique.

Étant donné que le concept de l'unité du Christ n'est formé que par analogie, élévation et transformation d'une notion naturelle de l'unité hypostatique, et cela dans un domaine où l'éloignement des extrêmes à réunir semble exclure toute autre union que celle de relations réciproques, il est inévitable que ce concept reste très obscur, bien plus obscur que celui de l'unité naturelle dont il est extrait.

Cette dernière est déjà ténébreuse. La notion exacte de l'union entre le corps et l'âme est un des problèmes les plus difficiles de toute la philosophie. Il suffit de réfléchir à cette question ou de jeter un coup d'œil sur la confusion des systèmes philosophiques pour s'en convaincre. Ceux qui voulaient la définir clairement ont détruit l'unité réelle de la nature et de l'hypostase en n'admettant entre le corps et l'âme, comme entre deux substances indépendantes, que certains échanges et une harmonie réciproque. On ne peut pas en vouloir à ces philosophes si, expliquant l'unité hypostatique du Logos et de l'humanité par analogie avec le corps et l'âme, ils veulent également trouver la chose tout à fait claire. S'il est vrai que l'âme, forme du corps, fait avec lui une nature et une hypostase, nous avons ici un phénomène rigoureusement défini dans son concept, mais non moins incompréhensible dans son essence ; nous devons donc bien davantage considérer la sublime unité du Christ comme un mystère insondable [1].

Le concept de l'unité du Christ participe nécessairement de l'obscurité qui entoure le concept de l'unité de l'homme ; il est d'autant plus obscur qu'il dépasse celui-ci. D'autre part il est d'autant mieux mis en lumière que nous le séparons plus rigoureusement et le débarrassons mieux des imperfections de ce dernier. La notion de l'unité simplement hypostatique se présente ici sous le même rapport que la différence simplement hypostatique dans la Trinité. Si l'on fait valoir cette notion, toutes les contradictions que l'esprit avec ses idées naturelles pourrait trouver dans le dogme disparaissent. La base même sur laquelle elles pouvaient s'appuyer sert à les détruire.

L'abîme infranchissable entre le fini et l'infini par exemple est d'autant moins un obstacle à l'union hypostatique, que celle-ci suppose une prédominance infinie d'un élément sur l'autre, prédominance par laquelle elle peut entièrement s'approprier cet autre. L'unité naturelle d'une créature raisonnable, qui rend impossible toute unité de nature avec une créature supérieure, permet cependant, parce qu'elle

1.* Cf. sur l'analogie de l'union entre l'âme et le corps, appliquée à l'union hypostatique et développée surtout par saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin, SCHEEBEN, *Dogmatique*, l. V, n. 238 ss., 281 ss. Sur l'exagération rationaliste de cette analogie, cf. *ibid.*, n. 416-417. Cf. également L. PENIDO, *op. cit.*, IIe partie, chap. III.

n'est pas absolue, une domination sans réserve par une nature dont par ailleurs elle est absolument dépendante ; par une telle appropriation elle ne perd rien mais est au contraire infiniment surélevée.

De la part de Dieu cette union purement hypostatique avec une nature créée, loin d'impliquer aucune imperfection, révèle au contraire son infinie perfection. Ce n'est que comme absolument indépendant, un, immuable, que Dieu peut attirer si fortement à lui et pénétrer si profondément la nature créée, qu'il puisse la nommer sienne sans être en quelque façon lié à elle.

Il pourrait sembler, il est vrai, que le Fils de Dieu soit rabaissé et composé, si nous le regardons comme suppôt ou hypostase de la nature humaine. Mais quand nous affirmons qu'il assume l'humanité et se fait son suppôt, nous ne voulons pas dire qu'il reçoit en soi une chose qui le complète. Nous voulons dire que, supérieur et infiniment parfait, il commence de posséder et de dominer ce qui lui est inférieur d'une manière toute parfaite et absolue. L'assomption de la nature inférieure par la nature supérieure, ou plutôt la complète domination de la nature supérieure sur la nature inférieure, par laquelle la seconde devient la propriété exclusive de la première, voilà la notion de l'unité purement hypostatique. L'hypostase supérieure est loin de perdre ici de sa noblesse ; car seule ***sa haute dignité, sa personnalité divine***, peut lui permettre une telle souveraineté.

Si nous voulons élever nos pensées à la hauteur de ces vérités, et prenons garde à leur surnaturalité, nous sommes en état, pour l'Incarnation comme pour la Trinité, de nous former un concept qui, bien qu'obscur et incomplet, chasse cependant les nuages qui pourraient fausser ou déformer son objet. Encore une fois il se vérifie qu'en reconnaissant les ténèbres qui couvrent nos yeux, nous parvenons à nous faire de la vérité surnaturelle la représentation la plus nette et la plus claire [1].

1. * Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine a été l'occasion d'importants travaux historiques sur le dogme de l'Incarnation. Cf. PIE XII, encyclique du 8 septembre 1951, *Sempiternus rex*, et H. DU MANOIR, S. J., *Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine*, dans *Nouv. rev. théol.*, LXXIII, 1951, p. 785-803.

§ 51

LES PROPRIÉTÉS DE L'HOMME-DIEU. LE CHRIST PAR EXCELLENCE

L'HUMANITÉ DU CHRIST POSSÈDE AU MOINS TOUS LES PRIVILÈGES D'UN HOMME ORNÉ DE LA GRACE SURNATURELLE, ELLE A LA PLÉNITUDE DE GRACE. DÈS SA CONCEPTION ELLE ÉTAIT PARFAITEMENT ET INDISSOLUBLEMENT UNIE A DIEU. À UN TITRE PLUS ÉLEVÉ ET D'UNE MANIÈRE PLUS PARFAITE QU'ADAM, LE CHRIST POSSÉDAIT L'INTÉGRITÉ. COMME INSTRUMENT DE LA DIVINITÉ, L'HUMANITÉ DU CHRIST A UNE DIGNITÉ ET UNE PUISSANCE INFINIES. LE TRIPLE MYSTÈRE DE CETTE HUMANITÉ SE RÉSUME DANS SON ONCTION PAR LA DIVINITÉ.

L'élévation de la nature humaine à la dignité d'une nature divine, son entrée dans une hypostase divine, voilà l'essence du mystère de l'Incarnation. Mais en dehors de cette haute position, de la dignité qui revient dans le Christ à la nature humaine, ou plutôt par suite de cette dignité, le mystère caché dans la nature humaine du Christ contient encore d'autres vérités surnaturelles et mystérieuses.

L'union hypostatique de l'humanité avec la divinité dépasse de loin l'union opérée par la grâce entre une personne humaine et Dieu. Elle exclut essentiellement une fusion de la divinité avec l'humanité en une nature, ce qui serait le résultat naturel d'une union hypostatique. On n'épuiserait cependant pas sa signification si l'on oubliait que par l'union hypostatique l'humanité participe à la nature de la divinité.

Ce que Dieu donne par grâce comme ornement à la nature d'un homme ordinaire, il ne peut pas le laisser manquer à cette nature quand elle devient celle de son Fils. L'humanité du Fils de Dieu, non seulement peut, mais doit posséder les qualités que Dieu accorde aux fils de sa grâce. Elle le doit précisément parce qu'elle est destinée à devenir ou devenue déjà la nature du Fils de Dieu. L'humanité qui a été unie hypostatiquement à la divinité dans la personne du Fils de Dieu doit, si jamais humanité le fut et combien plus que toute autre, participer à la nature de Dieu, être pénétrée, glorifiée, transformée à son image ; en un mot l'humanité appartenant à Dieu doit être divinisée dans sa constitution.

Serait-ce concevable que Dieu, qui élève à lui le premier

Adam pour le faire participer par son Esprit à sa vie, ne fasse pas cela pour l'humanité incorporée à son Fils et unie de la façon la plus intime à la source de vie divine, comme le corps l'est à l'âme ? Serait-il concevable que Dieu pénètre un simple mortel de l'ardeur de sa nature, le revête de sa gloire et le pénètre de son onction, et qu'il ne fît pas tout cela pour l'humanité plongée par la plus intense de toutes les unions dans le feu du soleil divin, absorbée comme une goutte d'eau dans le fleuve de sa divinité ?

Non. Puisque l'humanité du Christ était unie d'une façon toute spéciale et unique à Dieu, l'union et la gloire qui peuvent devenir la part d'une simple créature ne pouvaient lui manquer. L'union hypostatique n'exclut pas ce dont l'homme était déjà gratifié ; elle l'inclut plutôt, elle *l'exige, le suppose* et *le produit.* D'où il suit que la différence entre la constitution surnaturelle du premier Adam et celle du second consiste en ce que le premier ne la possédait pas de lui-même, par la force et les droits de sa personne, mais par seule grâce ; le second au contraire la possède de soi, par la force et les droits de sa personne, donc naturellement. Le reflet de la nature divine ne revêtait le premier Adam que comme le vêtement donné librement, par grâce, à l'enfant adoptif. Dans l'humanité du Christ au contraire, il jaillit de la personne divine qui révèle dans son humanité la dignité et la puissance qu'elle possède naturellement. La vie divine venait à l'humanité du premier Adam comme d'une source séparée d'elle ; l'humanité du Christ la reçoit d'une source unie très intimement à elle, comme les membres du corps reçoivent la vie de la tête, les sarments du cep auxquels ils sont reliés.

De soi, par sa substance et sa nature, l'humanité du Christ était semblable à celle d'Adam. Comme telle, elle ne possédait pas de plus grand avantage que l'humanité d'Adam. Toutes les qualités qui dépassaient l'une dépassaient l'autre, étaient pour elle aussi surnaturelles. L'humanité du Christ n'était pas sainte par sa nature, libre de la concupiscence déréglée, de la souffrance et de la mort ; tous les privilèges de sainteté et d'intégrité étaient pour elle un don surajouté par Dieu. Mais comme elle était unie de façon si extraordinaire à Dieu, le droit aux prérogatives et la source d'où elles découlent étaient placés en elle-même.

L'Homme-Dieu possède essentiellement le droit et le pouvoir d'enrichir son humanité de toutes les richesses de sainteté et d'intégrité dont elle est susceptible. Comme cette dignité est la plus grande qui soit et que son humanité doit y correspondre dans ses prérogatives, il faut que ces prérogatives dépassent infiniment par leur ampleur et leur richesse celles de toute créature. Et puisque l'humanité du Christ puise immédiatement cette abondance à la source de la divinité qui habite en elle, cette abondance doit être si grande que, telle un fleuve puissant comparé aux ruisseaux dérivés, elle dépasse les richesses surnaturelles de toutes les créatures ensemble ; bien que pas infinie, prise absolument, cette abondance ne peut être comparée à la mesure accordée aux simples créatures et paraît *infinie* au regard de celles-ci ; en un mot, elle est *la plénitude* de la grâce et de tous les dons surnaturels.

Bien que le Christ fût véritablement homme, nous ne pouvons nous faire une idée trop humaine de sa personne comme suppôt de son humanité, ni de cette humanité elle-même. Tous les miracles et mystères présents dans la nature humaine ne sont rien en comparaison de l'union hypostatique, et se comprennent d'eux-mêmes si on admet celle-ci. Pour le premier homme déjà, nous ne pouvons comparer la grandeur de ses privilèges à sa nature, puisque l'amour de Dieu pour lui était plus grand que sa nature. Combien plus devons-nous nous attendre, pour l'humanité du Christ, de la dignité et du pouvoir infinis de sa personne, à des choses grandes et incompréhensibles.

Le premier Adam possédait, comme nous l'avons dit, les prérogatives de sainteté et d'intégrité par un amour et une libéralité extraordinaires de Dieu[1]. Appelé par pure grâce, comme nous, à l'état d'enfant de Dieu, Dieu ne lui donna d'abord, comme à nous, que la dignité de cette filiation, avec la faculté de travailler, dans cette dignité, à obtenir l'héritage. Il était uni à Dieu de façon surnaturelle, sans être admis d'emblée à la gloire des enfants de Dieu et à la vision béatifique. Comme il était appelé par grâce, il devait rester un

1. * P. 224.

certain temps dans un lieu de transition, de passage entre l'état de serviteur de Dieu et celui d'enfant complètement régénéré.

Dans le Christ une telle séparation est inconcevable. Par sa nature il était Fils de Dieu ; comme Dieu il possédait entièrement la nature divine, il avait a priori le droit et le pouvoir, même en tant qu'homme et dans son humanité, de jouir pleinement de sa filiation divine, d'amasser tous les trésors de celle-ci dans son humanité, non seulement ceux que nous attendons dans l'état de grâce sanctifiante, mais aussi ceux que nous attendons dans la gloire. Dans cette humanité la participation à la nature divine n'était pas seulement sainteté et grâce, elle était gloire et béatitude consommées d'avance. Cela n'était pas seulement possible, cela devait nécessairement être.

Comment concevoir que dans son humanité le Fils de Dieu ne se soit pas trouvé dès le début dans l'union la plus intime et la plus haute avec son Père ? Qu'il n'ait augmenté et parfait cette union que petit à petit ? Ce serait le cas s'il n'avait dès le premier instant contemplé son Père face à face, si, comme un étranger, il s'était trouvé loin de lui, et qu'il n'ait pu par conséquent lui témoigner l'amour dont les bienheureux brûlent pour lui dans les cieux. De même qu'il ne peut y avoir d'union plus grande avec Dieu que l'union hypostatique et personnelle, il ne peut exister d'espèce d'union à Dieu par la connaissance et l'amour, qui n'ait accompagné dès le commencement l'union hypostatique de l'humanité du Christ avec le Fils de Dieu.

Par l'union hypostatique cette humanité est au sein de la divinité dès sa conception, alors que les créatures n'y sont élevées que graduellement et imparfaitement ; en Dieu elle contemple la face divine et s'attache à lui, non d'un amour de désir et de combat, mais d'un amour de possession et de jouissance. Pour l'humanité du Christ il n'y a pas dans l'union à Dieu un *status viae* comme pour nous ; le Christ est placé dès le début au terme du chemin, au sommet de la montée au long de laquelle nous nous efforçons lentement et où nous devons être élevés par la grâce de Dieu ; il est *comprehensor*, comme disent les théologiens ; il n'est pas seulement saint,

il est en possession de la gloire et de la béatitude divines ; il est glorifié et bienheureux[1].

A cela se rattache un autre privilège du Christ et de son humanité. Ni le premier Adam ni aucune créature en général ne sont placés immédiatement dans une union indissoluble avec Dieu ; la grâce seule n'y élève pas encore les créatures. La grâce est sanctifiante, elle est sainteté divine, elle est tellement contraire au péché grave qu'elle ne peut exister avec lui dans le même sujet. Mais aussi longtemps qu'elle n'est pas unie à la vision immédiate de Dieu, qu'elle n'a pas fait place à la lumière de gloire, elle ne s'empare pas de la volonté humaine à tel point que celle-ci ne puisse se séparer d'elle ; elle ne lie pas tellement l'homme à Dieu qu'il ne puisse s'arracher à lui. Seule la gloire céleste parfait la sainteté. De la sorte le premier Adam et les créatures dans l'état de grâce pouvaient encore pécher malgré leur sainteté.

Le Christ au contraire était placé immédiatement dans l'état de gloire, et donc de sainteté parfaite. Pour lui le péché était d'avance impossible. Il devait l'être déjà parce que, si son humanité avait péché, cet acte aurait dû être attribué à la personne divine à qui elle appartenait. Toutes les actions de la nature humaine du Christ se trouvant sous la direction de la divinité, son impeccabilité, fondée sur l'union hypostatique

1. Les théologiens citent encore de nombreux autres motifs pour la vision béatifique du Christ, tirés surtout de sa position vis-à-vis des créatures et de ses fonctions. Cf. surtout SUAREZ, *De Incarnat.*, disp. 25 ; PETAU, l. XI, c. 4 ; LEGRAND, *De Inc.*, diss. IX, c. 2, a. 1, dans MIGNE, *Curs. compl.*, t. IX ; M. CANUS, *Loc. theol.*, l. XII, c. 14. Chez tous également d'abondantes preuves positives.

* Tous les théologiens n'ont pas admis la vision béatifique de l'humanité du Christ. Cette opinion est cependant à considérer comme théologiquement certaine. Pour le sens dans lequel le Christ peut être dit *viator*, cf. plus loin, p. 454. « Le Christ jouit en son âme de la vision béatifique, il connaît de cette manière tout le jugement ; cette connaissance de Dieu est source de joie toute spirituelle. Mais cette vision est ineffable, elle n'empêche pas son âme d'informer un corps terrestre, elle n'engrène pas sur sa vie terrestre, bien plus, elle ne se traduit pas dans sa connaissance inférieure à forme conceptuelle et imaginative, du moins pour ce qui est le jugement de Dieu, incommunicable. Or c'est cette connaissance inférieure qui gouverne immédiatement ses actions, ses démarches, et, si éclairée qu'elle fût sur tout ce qui concerne sa mission, elle pouvait demeurer limitée. C'est un de ces états de conscience de *viator* que nous fait connaître la scène du jardin. Jésus, dans sa connaissance conceptuelle, connaît assurément qu'il ressuscitera, que son Église est indéfectible, mais il ne peut pas actuer la connaissance de tout le jugement... » L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, p. 199, en note. Dans l'édition Höfer (p. 271) Scheeben renvoie à sa *Dogmatique* (v. en particulier les §§ 237 et 256).

et postulée par elle, est déjà en un certain sens expliquée et comprise. Elle le devient complètement lorsque nous saisissons que non seulement la personne divine doit écarter tout péché de l'humanité assumée par elle, mais que, par suite de l'union hypostatique, la nature humaine acquiert une qualité, est placée dans un état qui exclut essentiellement toute pensée de péché, et fait disparaître la nécessité d'une intervention directe de la personne divine pour l'empêcher. Si l'humanité du Christ jouit de la vision béatifique, elle est déjà arrachée à la possibilité de pécher ; le péché ne peut plus se présenter, il ne doit donc pas être écarté par une intervention supérieure positive.

L'union hypostatique unissait donc l'humanité du Christ à Dieu d'une union qui, parfaite dans son espèce et dans son degré, ne pouvait être ni augmentée, ni perdue ; ou, ce qui revient au même, l'âme du Christ, en tant que tournée vers Dieu, était dans l'état le plus parfait de sainteté et de béatitude surnaturelles, elle participait dans la plus haute mesure à la nature divine et à sa sainteté, à sa gloire et à sa félicité, et se montrait par là même l'humanité appartenant au Fils de Dieu et digne de lui.

Comment l'humanité du Christ était-elle conformée dans sa partie inférieure, dans le corps et dans les facultés inférieures de l'âme, respectivement dans ses facultés supérieures en tant que tournées vers les créatures? Bref, comment se comportait-elle dans tout le domaine qui, chez le premier Adam, jouissait du privilège de l'intégrité?

Sans doute, l'Homme-Dieu, l'humanité unie au Fils de Dieu, avait droit à tous les bienfaits de l'intégrité, ainsi que le pouvoir de se les procurer. Cela donnait déjà au Christ un incomparable avantage sur le premier Adam, qui ne possédait pas ces biens par droit mais par grâce. Plus encore, l'Homme-Dieu avait, non seulement le droit et le pouvoir d'orner son humanité de la plus complète intégrité, mais encore celui de la glorifier et de la béatifier à tous points de vue, c'est-à-dire d'étendre à toute sa nature l'immortalité, la gloire et le bonheur surnaturels répandus dans les parties supérieures de son âme par l'ardeur divine de sa glorification. Dès son entrée dans le monde il pouvait se montrer dans la

gloire dans laquelle il est entré de fait après sa résurrection.

L'intégrité et la gloire du corps ont entre elles des rapports pareils à ceux de la grâce et de la gloire de l'âme. La grâce place l'âme en harmonie surnaturelle avec Dieu, et la prépare à être comblée de sa gloire. Dans le premier homme l'intégrité mettait également le corps en harmonie avec l'âme, le préparant à être pénétré et entièrement spiritualisé par la force et la gloire de l'âme. Les deux stades étaient séparés pour le premier Adam, car tous deux étaient pour lui surnaturels, et Dieu pouvait selon son bon plaisir séparer la grâce imparfaite de la grâce parfaite.

Pour le second Adam au contraire, qui n'est pas terrestre mais céleste de sa nature, les deux stades pouvaient s'associer. Le Christ ne devait pas arriver par la sainteté à la gloire de l'âme, ni par l'intégrité à la gloire du corps. Normalement la gloire de son âme *devait* s'étendre à toute sa nature, la pénétrer et la glorifier, plaçant dès le début son corps dans l'état de gloire. Si cela ne s'est pas produit, si le Christ a empêché l'ardeur divine qui embrasait son âme de saisir et de transfigurer toute sa nature, c'est là un très grand miracle, un nouveau mystère, dont nous méditerons plus tard la signification [1]. C'est un renoncement par lequel le Christ se refusait une gloire à laquelle il pouvait prétendre et qu'il était capable de réaliser en lui ; il n'en était pas privé parce qu'il ne pouvait pas l'avoir ; il s'en privait volontairement ; renoncement qui témoigne, tout autant et plus encore que la possession réelle, du pouvoir qu'il avait sur la gloire de son corps.

Non seulement le Christ n'a pas glorifié dès le commencement sa nature entière ; il ne lui a même pas accordé effectivement tous les dons d'intégrité qui ornaient le premier Adam. Alors qu'en sainteté son humanité était infiniment supérieure, pour l'intégrité il l'a faite inférieure à celle de nos premiers parents. Mais cette supériorité du premier Adam sur le second n'est qu'apparente. L'essence de l'intégrité, son contenu interne était dans le Christ aussi parfaite et plus parfaite que chez Adam.

En quoi consiste l'essence de l'intégrité? En ce que la

1. * Au § 64.

nature devient incapable de souffrir et de se dissoudre? Aucunement, Adam pouvait souffrir et mourir malgré l'intégrité. L'incapacité de souffrir et de mourir est le propre du corps glorifié, comme l'incapacité de pécher celui de l'âme glorifiée. L'intégrité d'Adam consistait plutôt en ceci : par une disposition particulière de Dieu, les facultés inférieures ne pouvaient être affectées sans qu'il le voulût ; aucune souffrance ni surtout la mort ne pouvaient lui arriver contre sa volonté. Cela n'est-il pas à un degré bien plus élevé le cas pour le Christ ?

Ce n'est pas par une grâce spéciale de Dieu mais de son propre droit et par sa propre puissance que le Christ était en état de prévenir toute affection de sa nature qui ne correspondît pas à sa volonté, de tenir éloignées la souffrance et la mort. Il souffrit et mourut non parce qu'il le devait et qu'il ne pouvait l'empêcher, mais parce qu'il le voulait ; il aurait pu écarter la souffrance et la mort, même si toutes les causes extérieures qui les amènent naturellement l'avaient assailli, ce qu'Adam n'aurait pas pu d'après l'opinion plus probable des théologiens. Il possédait proprement l'essence de l'intégrité et de la pureté de sa nature ; il la possédait de droit et par son pouvoir, et donc plus complètement qu'Adam ; mais il n'en faisait pas usage contre la souffrance et la mort, il préférait celles-ci comme un noble bien, et pouvait se montrer en elles vrai Fils de Dieu aussi bien que dans l'impassibilité et l'immortalité.

Sous un autre aspect il devait nécessairement faire valoir son absolue souveraineté sur sa nature. Il pouvait renoncer à l'exemption de la souffrance et de la mort ; il ne pouvait pas permettre d'inclinations ni de désirs contraires à la sainteté transcendante et à la dignité de sa personne. Il ne pouvait permettre que s'élèvent en lui des convoitises désordonnées, que des désirs charnels luttent contre le jugement de l'esprit, ou le préviennent ; ici encore nous voyons une grande supériorité du second Adam sur le premier.

Adam aussi dominait complètement par la volonté ses penchants et ses désirs ; il *devait* ne pas renoncer à cette souveraineté, mais il le *pouvait*, car elle ne lui était pas naturelle, elle était un don de la grâce lié à sa persévérance. Le Christ la possède nécessairement par sa dignité et son pouvoir

personnels ; de plus sa volonté est immuablement sainte, elle ne peut laisser place à des inclinations contraires. Sur ce point l'intégrité du Christ est donc incomparablement plus parfaite et plus noble que celle d'Adam, virtuellement et aussi formellement.

La dignité et la puissance divines de l'humanité du Christ se révèlent d'une manière plus grandiose encore si l'on peut dire. Son humanité n'est pas seulement bénéficiaire des effets que produisent en elle la dignité et la puissance de la personne divine ; l'union hypostatique l'appelle également à prendre part à son activité, elle devient dans ses propres activités l'*instrumentum coniunctum* de cette personne divine ; ses activités elles-mêmes acquièrent par là une dignité et une puissance, en un mot, une valeur infinie.

La participation à la nature divine donnait déjà, il est vrai, au premier Adam une puissance dans une certaine mesure infinie parce qu'incommensurablement élevée au-dessus de tout pouvoir naturel, infinie encore parce qu'elle le rendait apte à connaître et à aimer le Dieu infini. Mais l'infinité de cette puissance n'était que relative, limitée au propre développement d'Adam. Il ne pouvait pas, par cette puissance, opérer à l'extérieur comme Dieu, il le pouvait seulement pour lui-même et dans la mesure de la grâce qui lui était départie.

L'humanité du Christ au contraire opère en vertu de la plénitude de la divinité qui habite en elle, non seulement en vertu d'une simple participation à la nature divine. Bien que finie en soi, son activité possède une valeur infinie ; elle est portée par la dignité d'une personne infinie. Elle peut rendre à Dieu un honneur infini, offrir à sa majesté offensée une satisfaction adéquate ; elle peut racheter et mériter tous les biens divins, la possession de Dieu même, non seulement pour la personne de l'Homme-Dieu, mais pour toutes les autres personnes en général.

Par cette même plénitude de divinité et de puissance, l'humanité du Christ est capable d'opérer de manière surnaturelle, non seulement en elle-même, mais aussi à l'extérieur dans toutes les créatures, beaucoup de choses que seule l'infinie puissance divine peut opérer par elle-même ; elle peut

communiquer à d'autres la vie surnaturelle qu'elle-même possède.

Bref, en vertu de l'union hypostatique l'humanité du Christ peut mériter pour d'autres sans nombre et réaliser en eux les prérogatives surnaturelles qui lui sont propres. La grâce qui lui est accordée est communicative, féconde, elle se communique elle-même, ce qui n'était pas le cas chez Adam. Adam pouvait être le point de départ, d'où le Saint-Esprit transmettait la grâce aux autres. L'Homme-Dieu est proprement dans sa nature humaine un principe et une source de grâce.

Nous distinguons donc dans l'humanité du Christ un triple mystère, une triple élévation au-dessus de sa nature propre et participation à la nature divine, une triple *divinisation* et *sanctification*, la première étant la base des deux autres : d'abord l'union hypostatique avec la personne du Logos, qui divinisait cette nature humaine comme appartenant à Dieu ; ensuite, partant de cette union et fondée sur elle, sa glorification et son assimilation à Dieu par la grâce et la gloire, qui la font participer à la condition de la nature divine ; enfin son rapport au Logos comme instrument de son activité surnaturelle.

Tout cela dépasse infiniment nos conceptions de la nature humaine, et d'une façon générale les limites de la compréhension et de la raison.

Les trois mystères se résument dans la notion de l'onction par laquelle, dans l'Homme-Dieu, l'homme devient *Christ*. L'homme qui est oint, ou plutôt l'humanité ointe, n'est pas pour nous un mystère ; elle est une chose naturelle ; mais l'onction répandue sur l'humanité du Christ et en elle est un mystère infiniment plus grand que celle dont furent oints les anges et les saints dans la grâce du Saint-Esprit.

Car cette onction n'est autre chose que la plénitude de la divinité du Logos substantiellement unie à l'humanité et habitant de façon vivante en elle. Elle la pénètre de la force qui l'anime et l'embaume de sa sainteté, de sorte qu'elle aussi peut agir sur d'autres et les remplir de sa puissance et de sa suavité. Quand les Pères disent que le Christ est oint du Saint-Esprit, cela veut dire seulement que le Saint-Esprit,

dans le Logos même dont il procède, est descendu dans l'humanité du Christ et qu'il oint l'humanité du Christ comme effusion de l'onction qu'est lui-même le Logos[1]. Néanmoins Dieu le Père seul peut être désigné comme principe efficient[2] de l'onction du Christ, puisque seul il communique au Fils la dignité et la nature divines, lesquelles oignent formellement l'humanité assumée dans sa personne. Comme cette onction remplit l'humanité de la plénitude de la divinité, elle l'élève à la dignité suprême, la place sur le propre trône de Dieu où, portée par une personne divine, elle devient adorable comme Dieu même.

Voilà l'onction divine, qui, s'épanchant de la source première de la divinité dans la créature et plongeant la créature en Dieu, constitue, non seulement un homme divinisé, mais le véritable Homme-Dieu. Voilà *le mystère du Christ par excellence*. Le Christ est oint, non seulement par députation divine et pour l'exercice d'une fonction, pas même par l'effusion du Saint-Esprit, mais par l'unité personnelle avec le principe du Saint-Esprit. Il est appelé divin non seulement comme représentant ou ami de Dieu, il *est* vrai Fils de Dieu et vrai Dieu.

« Christ » et « Homme-Dieu » signifient donc la même chose. Les deux noms expriment le mystère grandiose et incompréhensible caché dans la personne de Jésus[3]. La

1. L'onction du Christ n'est pas tant le Saint-Esprit lui-même formellement, que la source dont il jaillit, cette source dans toute sa richesse et avec son effusion. En d'autres termes, ce n'est pas le *Spiritus sanctus spiratus*, mais le *Spiritus sanctus spirans* avec son *spiramen*, non le *spiramen* par le *Spiritus sanctus spirans* comme chez les saints, mais le *Spiritus sanctus spirans* par le *spiramen*, qui forme le Saint des saints. Mais en plus de cela l'union hypostatique est attribuée par appropriation à la troisième personne comme au représentant de l'amour ; par cette union hypostatique la dignité de Fils de Dieu revient également au Fils de l'Homme.

2. * L'édition Höfer (p. 276) corrige : *comme source*.

3. GREG. NAZ. (*Or.* 10 fin, al. 5) : « Le Père de ce Christ véritable et réel, sur qui il a répandu l'huile d'exultation plutôt que sur les autres, a oint son humanité de la divinité, pour unir les deux choses en une seule. » Avec plus de précision encore SAINT JEAN DAMASCÈNE (*De fid. orthod.*, l. III, c. 3) : « Le Christ est le nom de l'hypostase, mais il signifie deux natures. Il s'est oint lui-même, oignant comme Dieu, oint comme homme. Car il est l'un et l'autre, la divinité étant l'onction de l'humanité. » De même au l. IV, c. 14 : « Le Fils de Dieu et Dieu incarné est donc né de la Vierge, non un homme portant Dieu en lui, mais Dieu incarné ; oint, non comme le prophète par un rite, mais par la présence tout entière de celui qui oint ; l'homme est oint. Dieu oint, non par une transformation de nature, mais par une union selon l'hypostase. Car celui qui oint et qui est oint est le même. »

forme seule diffère, l'une est imagée, l'autre sans image. Le nom de Jésus désigne la personne dans la fonction qu'elle remplissait ici-bas en faveur des hommes, non dans son essence et sa constitution intérieures ; il ne signifie celles-ci qu'indirectement, pour autant que la fonction de Sauveur suppose la constitution humano-divine. L'essence mystique de la personne est exprimée immédiatement dans le nom de Christ, lequel fait aussi comprendre la signification de la fonction que le Christ est appelé à exercer comme Jésus. C'est ainsi que l'Apôtre parle du *mystère du Christ* auquel il a été initié [1], des *richesses inestimables du Christ* qu'il annonce aux peuples [2], richesses dont l'abondance est contenue dans l'onction même du Christ ; répandues sur le Christ avec la plénitude de la divinité, elles s'étendent à tous ceux qui, par leur union avec le Christ, deviennent eux-mêmes des chrétiens (« Christi [3] ») et un Christ avec lui.

Nous reviendrons plus tard sur la signification de l'idée exprimée par le nom de Christ pour la position du Christ dans l'univers et son influence sur lui [4].

B. L'EXISTENCE DE L'HOMME-DIEU DÉPASSE ÉGALEMENT NOTRE RAISON

§ 52

ELLE N'EST PAS CONNAISSABLE PAR LA SEULE APPARITION EXTÉRIEURE DE L'HOMME-DIEU

L'onction, l'élévation et la transfiguration qui font du suppôt de l'humanité de Jésus le Christ par excellence, sont une chose si grande que nous ne pouvons pas la saisir par les concepts naturels de notre raison, mais seulement la rendre un peu plus claire par la transposition de nos représentations

1. *Éph.*, III, 4. — * Cf. p. 2, n. 1.
2. *Ibid.*, 8.
3. * Cf. *I Cor.*, XV, 23.
4. * Cf. p. 383. Sur l'essence du mystère de l'Homme-Dieu, cf. les longs développements de la *Dogmatique*, l. V, c. II et III (§ 212-259) ; *Le mystère de l'Homme-Dieu d'après Scheeben*, dans *La Vie spirituelle*, mars 1939, p. [167]-[180].

naturelles à un plan supérieur. Il est donc évident que cette réalité est inaccessible à notre intelligence, et la foi impossible sans une révélation formelle de Dieu. La seconde condition du mystère théologique se remplit ici.

L'importance de la question exige encore que nous éclaircissions ce point.

La raison peut se convaincre de l'existence d'une chose de deux manières : *a posteriori*, quand elle apparaît en elle-même ou dans les effets qui nous font croire à son existence, et *a priori*, par ses causes, surtout la cause finale, par les fins qui demandent sa réalisation et incluent de cette façon son existence. L'existence du mystère du Christ ne peut être connue par l'esprit ni de l'une ni de l'autre manière. L'impossibilité de la prouver repose sur la même base objective que l'incompréhensibilité déjà expliquée, c'est-à-dire sur la surnaturalité de l'objet. Elle est si intimement liée à cette incompréhensibilité que l'une ne pourrait exister sans l'autre [1].

Pour que je connaisse *a posteriori* l'existence de l'Homme-Dieu, celui-ci devrait m'apparaître comme tel en lui-même ou dans ses activités ; alors je pourrais et devrais me former avec la raison seule une idée de la réalité que j'aurais devant les yeux. Il ne serait donc plus vrai que la notion du Christ dépasse toutes les notions que je suis à même de concevoir en partant des objets qui me sont accessibles. D'une façon semblable le but qui me ferait connaître *a priori* la nécessité de l'Incarnation en même temps que son existence, devrait me donner la définition de celle-ci.

Montrons que le caractère surnaturel de l'Homme-Dieu exclut les deux espèces de preuve et que la connaissance de l'existence du Christ repose essentiellement sur une révélation divine.

Commençons par l'invisibilité de l'Homme-Dieu.

L'homme, il est vrai, ou plutôt la nature humaine était visible à l'œil naturel ; mais la dignité et la personnalité divines de ce fils d'homme, l'union hypostatique de sa nature

1. * Dans les deux §§ précédents, l'auteur a expliqué en quoi consiste l'incompréhensibilité du mystère lui-même. Ici et dans les deux §§ suivants, il explique que nous ne pouvons en soupçonner l'existence par nous-mêmes, abstraction faite d'une révélation divine. (Voir p. 10 sur les deux conditions du mystère.) Nous ne pouvons connaître cette existence ni a posteriori, en la constatant (§ 52), ni a priori, par sa nécessité ou ses motifs (§ 53 et 54).

humaine avec la personne du Fils de Dieu, la plénitude de la nature divine et l'abondance de gloire et de sainteté divines qui en découlent, tout cela était caché à l'œil terrestre, la raison créée. L'humanité du Christ, visible dans sa constitution naturelle, était cachée, avec tous les privilèges que lui conférait l'union hypostatique, dans la lumière inaccessible de la divinité au sein de laquelle elle reposait. Nous ne disons pas que l'humanité du Christ était en elle-même un mystère ; elle était visible, elle portait le mystère *en elle* et le cachait sous son aspect extérieur. Le Christ était trouvé semblable aux autres hommes[1], on ne pouvait soupçonner qu'intérieurement il leur était infiniment supérieur.

On pensera peut-être que les miracles que le Christ faisait autour de lui ou ceux qu'il accomplissait en sa personne, comme la transfiguration sur le Thabor ou la résurrection, révélaient son essence divine ; le Christ lui-même en appelle à ses miracles devant les Juifs pour leur faire reconnaître qu'il est le Fils de Dieu[2].

Ces miracles prouvent que Dieu opérait d'une façon surnaturelle en lui, que Dieu était tout particulièrement en lui et avec lui. Ils ne prouvent pas qu'il était Dieu dans sa personne, que Dieu le Père était en lui et avec lui comme avec son propre Fils. D'autres hommes ont fait des miracles ; le Sauveur lui-même a dit que ses disciples en feraient de plus grands que lui[3]. Les miracles qui se sont accomplis visiblement dans le Christ, à la transfiguration et la résurrection, se sont accomplis partiellement dans d'autres hommes, et s'accompliront dans tous les élus.

Les deux espèces de miracles ne permettent pas de conclure à la divinité du Christ. Ils ne le permettraient que si nous pouvions constater que le Christ les a accomplis par sa propre puissance, non par une puissance d'emprunt. Mais cela, nous ne le pouvons pas ; nous ne voyons que l'effet de ces miracles, non la manière dont ils sont accomplis.

Les miracles en soi ne révèlent donc pas la divinité du Christ, ni l'Homme-Dieu comme tel. Ils montrent que Dieu est avec cet homme d'une manière spéciale, qu'il veut le

1. * Cf. *Phil.*, II, 7.
2. * *Jean*, X, 38.
3. * *Jean*, XIV, 22.

distinguer tout particulièrement, le glorifier et l'accréditer comme son messager. Les miracles confirment notamment les paroles du Christ, quand il affirme être uni à Dieu comme son propre Fils, et déclare solennellement qu'il fait ces œuvres par sa propre puissance. Ce ne sont pas les miracles seuls, c'est la parole appuyée par les miracles et venant de la bouche du Christ comme de l'envoyé de Dieu, qui nous révèle sa dignité divine ; ce n'est que par la foi à cette parole divine que nous pouvons saisir sa divinité[1].

Ce que nous disons des miracles d'ordre physique, vaut également pour les miracles d'ordre moral visibles dans le Christ : la majesté de son apparition, ses actes supra-terrestres d'amour et de renoncement, son empire sur les âmes, si nous laissons de côté que cet effet produit sur les hommes et par lequel il s'imposait à eux comme le Fils de Dieu doit être attribué moins à son apparition extérieure qu'à la grâce travaillant intérieurement. Ce n'était pas la chair et le sang, ce n'était pas l'œil naturel qui faisait reconnaître aux apôtres dans le Fils de l'Homme le Fils du Dieu vivant. Le Père céleste le leur révélait par sa grâce illuminatrice et par la parole de son Fils[2].

La divinité du Christ, bien qu'elle se soit manifestée parfois d'une façon éclatante, demeurait dans une obscurité impénétrable à la raison ; elle reste un vrai mystère.

1. * Cf. S. THOMAS, par exemple III, q. 43, a. 1 : « Quia ea quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo, sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur. »
2. * Cf. *Matth.*, XVI, 17.

§ 53

LES MOTIFS DE L'INCARNATION N'APPARTIENNENT PAS NON PLUS AU DOMAINE DE LA RAISON

DU POINT DE VUE DE LA SEULE RAISON IL N'Y A PAS DE MOTIF QUI PUISSE JUSTIFIER L'INCARNATION. L'INCARNATION N'EST PAS PROPORTIONNÉE À LA DESTINÉE NATURELLE DE L'HOMME. DIEU NE DOIT PAS NÉCESSAIREMENT DÉSIRER DE LA CRÉATURE UNE GLORIFICATION INFINIE. LA RÉPARATION DE L'INJURE FAITE À DIEU PAR LE PÉCHÉ NE POSTULE PAS L'INCARNATION. L'INCARNATION NE CORRESPOND À UNE TELLE RÉPARATION QUE SI ELLE CORRESPOND ÉGALEMENT À UNE ÉLÉVATION SURNATURELLE DE L'HOMME. ELLE NE CORRESPOND PAS NON PLUS AU RÉTABLISSEMENT DE L'UNION NATURELLE ENTRE DIEU ET LES HOMMES. NI AU RELÈVEMENT DE L'HOMME SUR LE PLAN NATUREL. NI À LA GUÉRISON D'UNE INFIRMITÉ PUREMENT NATURELLE PROVENANT D'UNE FAUTE ORIGINELLE.

Si nous ne pouvons saisir l'Homme-Dieu en lui-même par la raison naturelle, ni le comprendre par son apparition extérieure, ne pourrions-nous pas conclure, au moins d'une façon générale, à l'existence d'un être nécessaire en fait pour le rétablissement de l'ordre naturel du monde ou du genre humain ? En d'autres termes, est-il possible de prouver *l'existence de l'Incarnation, ou seulement de l'expliquer et d'en rendre compte*, par les effets qu'elle devait produire dans le monde et par les motifs qui déterminent sa réalisation ? Nous rattachons la seconde question à la première, parce qu'elle se résout partiellement de la même façon et parce que le rationalisme modéré veut prouver l'existence de l'Incarnation, comme celle d'autres faits, moins *a priori*, que par ses motifs.

Nous devons répondre à cette question par la négative. La même éminence qui demande l'incompréhensibilité *a posteriori* du mystère et l'invisibilité de son existence, l'élève sous tous les rapports au-dessus du domaine de la raison, et ne peut permettre que le motif de son existence repose sur une base si inférieure. Celui qui prétend le contraire ravale la sublimité du mystère, et ne sera pas en état de la lui rendre par ses déductions logiques.

Si on est logique, on ne parviendra jamais des pures

vérités de raison, des concepts rationnels, à l'idée, encore moins à l'existence, de l'Incarnation ; à la place de l'idéal proposé par la Révélation on mettra une caricature qui n'a rien de commun avec elle.

Il est à peu près indifférent dans ce cas, qu'abstrayant de la connaissance historique de l'Incarnation, on veuille en trouver l'idée, ou qu'admettant d'abord cette notion, on veuille en motiver l'existence et la nécessité d'un point de vue purement philosophique, comme Frohschammer, d'après les principes généraux de sa philosophie de la foi, l'a prétendu, et après lui les gunthériens [1]. De cette dernière façon également on fausse le point de vue auquel la raison doit se placer vis-à-vis de son objet, on introduit celui-ci dans un système si étroit que la grandeur de son contenu, ne s'y accommodant pas, est nécessairement lésée.

Pour que la raison naturelle puisse démontrer par ce moyen l'Incarnation, elle devrait connaître un but se trouvant sur son domaine, qui ne pourrait être atteint que par l'Incarnation, pour la réalisation duquel celle-ci aurait été nécessaire. Il est facile de prouver qu'elle ne le peut pas. Mais nous allons encore plus loin et affirmons qu'il n'y a pas de bien dans le domaine de notre raison qui soit digne de l'Incarnation, qui la suppose comme nécessaire, ou comme convenante, ou qui donne un motif pour le moins satisfaisant de son existence. Il y a des biens naturels qui peuvent être obtenus par l'Incarnation, par exemple une plus grande clarté et sûreté dans la connaissance de Dieu, et pour lesquels l'Incarnation paraît *convenir pour notre nature*. Il n'y en a pas qui soient *dignes* de l'Incarnation ou qui la méritent, qui, par leur valeur interne, puissent contrebalancer une si grande entreprise, la faire *convenir aussi pour Dieu* et la justifier à ses yeux qui jugent les choses à leur vraie valeur. Tout bon effet d'une chose ne suffit pas à motiver son existence. Ces deux convenances doivent être bien distinguées. Seule la seconde peut être prise en considération ; comme pour la nécessité nous affirmons d'elle que la raison ne peut pas la connaître de son point de vue.

1. * Cf. p. 22 et DENZ., n. 1655 s. et 1669 ss.

Plaçons-nous en effet au point de vue de la raison humaine, sans suppositions empruntées à la foi. Prenons ensuite la raison dans le développement qu'elle s'est acquis à l'aide de la Révélation, et avec tout le matériel qui peut lui être fourni par voie naturelle et historique. Mais définissons aussi le terrain sur lequel seul elle peut se mouvoir. Il se limite à l'ordre naturel des créatures visibles, à leur nature et à leur but naturel, à tout ce qui a été réglé par Dieu pour atteindre ce but d'une façon nécessaire ou naturellement visible, et à tout ce qui vient troubler d'une façon visible le mouvement vers ce but.

Si de cette façon l'idée de l'Incarnation pouvait s'acquérir par la raison seule, et sa nécessité ou même sa convenance être prouvée dans le sens que nous venons d'indiquer, cela ne pourrait se faire qu'en prouvant que sans l'Incarnation l'homme, ou bien ne peut absolument pas atteindre sa destinée naturelle, ou que du moins il ne peut pas faire cesser le trouble de l'ordre naturel causé par sa faute, par le péché[1].

Pourquoi l'homme ne pourrait-il sans l'Incarnation du Fils de Dieu atteindre *sa destinée naturelle*? Comment cette destinée exige-t-elle l'Incarnation? Le droit que possède l'homme à tous les biens nécessaires à son bonheur naturel est fondé en lui de manière suffisante par sa nature et par la Providence naturelle de Dieu. Dans sa nature il porte les principes de sa vie spirituelle et morale ; si, pour développer ceux-ci, il a besoin de l'aide de Dieu, intérieurement pour mouvoir et fortifier ses facultés, extérieurement par l'éducation et l'enseignement, cela même est compris dans le cours naturel de la Providence divine. Une Incarnation de Dieu à cette fin ne doit ni ne peut être conçue.

Dans quel rapport se trouverait avec son but ce miracle si grand et si surnaturel de la puissance et de l'amour divins, si ce but ne contenait rien d'autre que ce qui est déjà assuré suffisamment par l'essence de la créature et par ses relations naturelles avec Dieu? Pourquoi la venue personnelle du Fils de Dieu dans la nature humaine, si c'est pour laisser l'humanité sur son plan naturel et la perfectionner dans l'ordre où

1. Si nous entrons peut-être dans le détail, nous trouverons facilement une excuse dans l'importance scientifique incalculable d'un exposé clair de ce point.

elle se meut déjà? En admettant même que, pour la parfaite éducation morale de l'homme naturel, une révélation positive de Dieu soit nécessaire — ce qui n'est vrai que dans un sens relatif, si Dieu ne veut pas se servir d'autres moyens, — l'Incarnation ne serait pas encore motivée. Dans l'Ancien Testament Dieu n'a parlé à son peuple que par ses serviteurs ; il pouvait achever cette révélation par ses serviteurs, sans envoyer son Fils unique.

La mission personnelle de son Fils n'a de sens que si Dieu ne veut plus nous traiter comme ses ouvriers et ses serviteurs, si, dans sa grande condescendance et avec la confiance la plus tendre, il veut nous parler comme à ses amis et à ses enfants, et nous élever à cette dignité. Encore moins serait-il nécessaire ou convenant pour Dieu de nous donner son Fils unique comme éducateur et modèle moral de nos rapports naturels avec lui. Ce serait donner aux domestiques d'un roi le prince royal comme modèle des vertus et des devoirs que requiert leur état de domestiques. Le Fils de Dieu ne peut être envoyé aux hommes comme exemple que si ceux-ci ne servent plus Dieu comme des serviteurs, mais adoptent, comme de vrais enfants de Dieu, des mœurs divines, et sont appelés à devenir parfaits comme leur Père céleste est parfait.

Si d'une façon générale l'homme doit rester dans sa dignité et son état naturels, et non en acquérir de plus élevés par l'Incarnation, s'il doit purement développer sa vie naturelle, et non être transporté dans une région surnaturelle, si enfin il ne doit atteindre qu'à la perfection et à la félicité qui lui sont destinées par la nature, non être appelé à un état infiniment plus haut, loin d'avoir prouvé la nécessité de l'Incarnation du Fils de Dieu, nous n'avons pas donné la raison la plus éloignée d'y songer et de s'élever à son idée.

Plaçons-nous au point de vue de la seule raison, comme le font les rationalistes. Nous trouverons tout naturel, et même nécessaire, que ceux-ci ne veuillent pas comprendre comment et pourquoi l'Incarnation devait avoir lieu, et, ne le comprenant pas, estiment le dogme dénué de sens et inadmissible. Ceux qui, théologiens ou philosophes, admettant comme un fait l'Incarnation telle que le christianisme la présente, en mesurent l'essence par des buts naturels, ne s'élèvent pas à la hauteur du dogme ; ils l'obscurcissent et l'affadissent ; ils

font de l'Homme-Dieu un homme très proche de Dieu, favorisé et envoyé par lui, relié à lui, non par l'unité réelle de la personne, mais par des relations morales particulières. Nous allons le voir davantage encore.

Pour maintenir le dogme dans sa véritable nature et s'élever à son niveau, d'autres, Malebranche en tête [1], ont cru devoir prendre une autre voie. Ils rapportent l'Incarnation, non au développement, à la perfection et à la félicité naturelles de la créature, mais à la *glorification que Dieu doit demander à ses créatures et recevoir d'elles.* La glorification, disent-ils, que Dieu doit chercher et trouver dans la créature, ne peut être parfaite et correspondre à sa dignité que si elle est infinie. Or Dieu ne peut obtenir une glorification infinie que par l'Incarnation ; elle ne peut être fournie que si une nature créée, revêtue de la dignité d'une personne divine, devient elle-même digne d'être adorée, pour offrir à la majesté divine un hommage adéquat.

Sans doute, ce n'est que par l'Incarnation que Dieu peut obtenir une glorification infinie de la part de la créature. En fait sa glorification était le but principal de l'Incarnation. Mais cette glorification est absolument surnaturelle. Aucune créature, ni même la totalité des natures créées ne la doit à Dieu par sa nature. Comment Dieu pourrait-il désirer de la nature une chose qu'elle n'est pas en état de lui donner? Par sa surnaturalité cette glorification doit rester pour la connaissance des simples créatures un mystère absolu.

Nous comprenons il est vrai que l'honneur rendu à Dieu par notre nature, reste très en deçà de sa glorification. Mais nous comprenons aussi que Dieu ne peut pas nous demander plus que nous ne pouvons donner. Au contraire nous ne comprenons pas comment un honneur correspondant à sa grandeur pourrait parvenir à Dieu de l'extérieur. Nous le comprendrions si nous pouvions saisir par la raison la nécessité de l'Incarnation. Mais cette œuvre est si élevée que nous ne pouvons même pas comprendre sa possibilité, une fois

1. * Cf. J. Wehrlé, *Malebranche*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, 1927, col. 1776-1804 ; J. Maydieu, *La création du monde et l'incarnation du Verbe dans la philosophie de Malebranche*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XXXVI, 1935, p. 49-74.

qu'elle nous a été révélée. La glorification de Dieu elle-même ne serait pas si élevée, divine, infinie, si notre raison bornée et finie pouvait, non la comprendre, mais seulement la soupçonner. Pour ce qui concerne la nécessité de cette glorification, Dieu n'a besoin d'aucune glorification extérieure en général, et s'il en veut une, il ne doit pas la vouloir au plus haut degré. La glorification de Dieu par la créature est plutôt une vocation et une élévation miséricordieuses que l'acquittement d'une dette dont la créature est redevable.

Celui qui veut trouver l'idée de l'Incarnation et prouver son existence par cette voie se trompe ; il reconnaît la convenance avec la nature du mystère déposé dans la créature conformément à la Révélation et croit déduire de la nature ce que Dieu, par delà cette nature, a déposé et caché en elle par une condescendance mystérieuse.

Ordinairement on veut motiver et prouver l'Incarnation d'après la seconde voie mentionnée plus haut. On la juge nécessaire, non comme un *complément* de la nature pure et intacte, mais comme un *remède* pour rétablir la nature souillée par sa faute et troublée dans son développement. Voyons si on est plus heureux ici, si on respecte mieux la grandeur du dogme.

La méthode a un avantage. Une intervention particulière et surnaturelle de Dieu peut paraître appropriée et même nécessaire après un trouble entré dans la nature. Nous verrons cependant qu'une intervention de Dieu par l'Incarnation ne peut être de ce point de vue seul dignement postulée ni logiquement prouvée.

Conclure rigoureusement a priori à l'existence de l'Incarnation est déjà impossible du fait que Dieu n'est pas tenu, pour faire arriver les créatures à leur fin, d'écarter les obstacles créés par leur propre faute. S'il vient au secours de l'homme pour supprimer sa faute et les conséquences de celle-ci, c'est là pure miséricorde. Il s'agit uniquement de voir si dans ce cas l'Incarnation apparaît comme suffisamment motivée ou comme seule suffisante.

Dans le péché on peut considérer trois choses qui arrêtent l'homme dans sa tendance vers son but, et qui seraient à réparer : l'injure que l'homme fait à Dieu en se révoltant

contre lui, la séparation de Dieu qui résulte de cette révolte, et la déchéance intérieure par laquelle l'homme devient moins apte à faire le bien, plus exposé au mal et tenté de le commettre. Tous ces éléments doivent être compris dans leur portée naturelle, sinon nous abandonnons le domaine de la raison.

L'élément le plus important et le plus décisif est manifestement l'offense faite à Dieu : l'*iniuria*. Quand l'homme pèche, dit-on, il fait à Dieu une injure infinie. Il pèche contre le Bien infini, qui mérite un honneur infini, il méprise l'infinie dignité de Dieu, sa souveraineté sur nous. Pour réparer cette injure infinie, il faut une réparation d'une dignité infinie. Par conséquent une personne possédant une dignité infinie doit prendre sur elle la réparation.

Sans doute, *si* Dieu demande une satisfaction adéquate pour l'injure qui lui a été faite par le péché de la créature, cette satisfaction ne peut être donnée que par l'Homme-Dieu. Mais où la raison, sur le plan naturel des choses, ira-t-elle trouver que Dieu désire cette réparation infinie ? Est-ce parce que Dieu ne pourrait sans cette satisfaction pardonner le péché des hommes et être apaisé ? Cela est absolument faux ; presque tous les théologiens sont d'accord pour considérer comme une vérité manifeste et acquise, que Dieu peut *accorder le pardon* à l'homme, si celui-ci se repent de sa faute, et qu'il peut lui remettre celle-ci sans réparation complète[1]. Dieu n'a pas besoin de faire valoir sa dignité infinie dans la création. Si *avant* la faute il ne prétendait pas

1. SUAREZ (*In III p.*, disp. 4, sect. 2) dit que cette sentence est « communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo. » Saint AUGUSTIN avait déjà dit : « Il y a des insensés qui disent que la sagesse de Dieu ne pouvait délivrer l'homme qu'en assumant l'homme (*De agone christ.*, c. 11). » Ce n'est que dans l'hypothèse où la délivrance de l'homme ne pouvait se faire uniquement par miséricorde, mais demandait l'acquittement de toutes les exigences de la justice, que la satisfaction par l'Homme-Dieu serait nécessaire. Écoutons saint THOMAS (III p., q. 46, a. 2 ad 3) : « Cette justice divine dépend de la volonté divine, exigeant du genre humain la satisfaction pour le péché. Si Dieu voulait délivrer l'homme du péché sans aucune satisfaction, il n'agirait pas contre la justice. Ce juge-là ne peut pas remettre *salva iustitia* la faute sans peine, qui doit remettre la faute commise contre un autre homme, ou contre toute la communauté, ou contre un supérieur à lui-même. Mais Dieu n'a personne au-dessus de lui-même, il est le bien suprême et commun de tout l'univers ; s'il remet le péché commis contre lui-même, il ne fait de tort à personne, de même qu'un homme qui remet sans satisfaction une offense faite à lui-même agit de façon miséricordieuse, non de façon injuste. »

à un honneur infini, il ne doit pas exiger une réparation infinie *après* celle-ci.

Si Dieu demande à l'homme une expiation infinie, et lui rend celle-ci possible, il ne le rétablit pas seulement dans son innocence primitive, il l'élève infiniment au-dessus de sa nature, le mettant en état de lui rendre un hommage infini par son expiation. S'il exige une expiation infinie, Dieu ne peut pas rétablir le plan naturel des choses sans en faire un plan surnaturel, sans donner à l'homme, au-dessus de la destinée naturelle dans laquelle il l'aurait honoré d'une façon finie, une destinée bien supérieure, surnaturelle, celle de l'honorer dans sa dignité infinie.

Si on admet un rétablissement de l'ordre naturel sans fondation d'un nouvel ordre surnaturel, on n'atteindra pas à l'idée d'une réparation infinie et encore moins à l'idée de l'Incarnation. L'Incarnation n'est motivée que si Dieu veut, d'une façon mystérieuse, manifester à l'extérieur son infinité, non seulement se montrer miséricordieux envers l'homme, mais le rendre semblable à lui dans son infinité, faire en sorte qu'il puisse se présenter devant la face de celui qu'il a outragé avec le paiement intégral de sa dette, élevant ainsi l'homme à une dignité infinie. Un tel décret de Dieu est trop élevé pour que l'esprit puisse y atteindre et le comprendre. C'est en soi un mystère profond et caché ; le caractère mystérieux de l'Incarnation, loin d'être amoindri, est ici pleinement reconnu et mis en lumière.

Cela vaut aussi à parler strictement pour l'injure que l'homme fait à Dieu par le péché quand il est devenu son enfant adoptif. Toutefois la nécessité d'une satisfaction infinie se fait beaucoup mieux sentir ici. Cette injure en elle-même est infiniment plus grande que celle qui est faite à Dieu par la simple créature ; elle est plus proprement infinie, puisque la créature se trouve infiniment plus proche de Dieu, connaît bien mieux sa dignité infinie, puisqu'elle méprise et rejette Dieu là où il se donne à elle avec les richesses de sa propre nature pour qu'elle le possède et jouisse de lui.

L'état de grâce aggrave la faute de l'homme et exige une plus grande satisfaction. D'autre part cette satisfaction, conforme à son état, est devenue impossible par le péché. Si

l'homme conservait après le péché la dignité de l'adoption divine, s'il restait dans son état antérieur, il pourrait offrir une satisfaction, sinon conforme à l'infinie majesté de celui qu'il a offensé, du moins conforme à sa propre condition. Mais il s'aliène par le péché grave la grâce de l'adoption, il perd la condition qui seule lui permettait de réparer avec quelque droit l'offense faite à Dieu. Si Dieu exige ici, non pas une satisfaction adéquate, mais seulement une satisfaction réelle de la part de l'homme, il doit de toute façon appeler à l'existence une institution propre et surnaturelle. Par là on comprend, sans que cela soit exigé de manière absolue, que le Fils de Dieu vienne réparer la faute de l'enfant adoptif.

Ce titre à une satisfaction par le Fils de Dieu est un mystère surnaturel. Il reste vrai que la raison naturelle ne sait rien de l'Homme-Dieu, ne peut rien soupçonner de sa grandeur. On ne peut donc pas accuser d'inconséquence ces rationalistes qui, partant de la nécessité du rétablissement de l'homme après la chute et d'une délivrance du péché, jugent que dans l'institution réparatrice qui existe de fait une personne humaine et divine n'est pas nécessaire ni même convenante, et ne se font pas de la personne du Sauveur la haute idée qu'en donne la doctrine catholique.

Dieu, disent-ils, et à bon droit, pouvait effacer le péché par miséricorde, eu égard au repentir des hommes ; il n'avait qu'à envoyer un messager qui représente aux hommes la grandeur de leur faute, les invite à s'en repentir et leur promette en son nom le pardon bienveillant. Il pouvait aussi faire intervenir son messager comme un médiateur qui intercède pour les pécheurs, les précède par son exemple de renoncement et leur inspire courage. Pour tout cela il n'y a pas besoin d'un Homme-Dieu ; il suffit d'un juste, délégué spécialement par Dieu. De cette façon les rationalistes anciens et modernes ne pouvaient jamais arriver à la notion de l'Incarnation. Presque toutes les hérésies qui ont amoindri le concept de l'Incarnation l'ont fait de cette manière. Chez les sociniens[1] c'est manifeste, chez les nestoriens plus que probable.

1. * Secte protestante rationaliste (XVIe-XVIIe siècle) qui niait tous les mystères et contribua beaucoup à faire disparaître la foi dans le protestantisme.

La raison, se tenant à son point de vue, ne peut atteindre à l'idée de l'Incarnation et à sa nécessité en partant du besoin d'une satisfaction adéquate et infinie ; celle-ci dépasse tout l'ordre naturel. Elle le peut encore moins en considérant les autres éléments qui doivent être supprimés dans le péché : la séparation de Dieu, la chute et la déchéance intérieures du pécheur.

Restons-en, comme notre hypothèse le demande, à l'ordre naturel. Nous ne pouvons placer *la séparation entre le pécheur et Dieu* qu'en ceci : le pécheur a détourné son amour de Dieu ; aussi longtemps qu'il ne le dirige pas de nouveau vers Dieu par le repentir, ou qu'il ne tend pas de nouveau à Dieu comme à sa fin dernière, il reste moralement dans cette aversion de Dieu ; Dieu de son côté enlève son amour à l'homme et le hait aussi longtemps que celui-ci ne redevient pas digne de cet amour par un retour repentant. Pour réparer une telle séparation, l'Incarnation doit-elle, ou même peut-elle être exigée ? Est-ce que l'homme perd, parce qu'il s'écarte de Dieu, toute possibilité de se tourner de nouveau vers lui ? Est-ce qu'il détruit le principe de ce retour à Dieu, est-ce que, par le péché, il coupe jusqu'à la racine son union avec lui ? Pas plus que par un acte de sa volonté il ne peut détruire sa nature.

Sa conversion antérieure vers Dieu, dans notre hypothèse, vient de sa nature, elle est une activité de son libre arbitre naturel, et, si celui-ci n'est pas détruit par le péché, l'homme peut encore l'employer après le péché, il peut, par lui, se repentir de sa faute et se tourner de nouveau vers Dieu. Cela sera, il est vrai, plus difficile après le péché, et quand on a péché souvent et gravement cela deviendra très difficile, mais jamais absolument impossible. Ce ne sera certainement pas impossible après un seul péché ; dans ce cas ce ne sera même pas très difficile. Puisque l'homme porte toujours en lui le principe de son union avec Dieu, il lui sera toujours possible de la reprendre et de la renouer. Il pourra du moins commencer à haïr le péché, tendre de nouveau vers Dieu, et, conscient de la grave difficulté d'arriver par lui-même au but, demander l'aide de Dieu pour pouvoir mettre à exécution son bon propos et se rapprocher à nouveau de lui.

Dieu, il est vrai, ne doit pas nécessairement accorder ce

secours ; il pourrait le subordonner à une satisfaction adéquate. Mais s'il s'agit simplement de réparer l'union antérieure de l'homme avec lui, Dieu pourra se laisser mouvoir, par la même miséricorde qui lui a fait proposer cette union à l'homme, à accorder à ce dernier le secours nécessaire quand il désire la réconciliation.

Où trouver place ici pour une convenance, moins encore une nécessité de l'Incarnation ? L'Incarnation n'aurait pu servir qu'à rendre à l'homme le principe de l'union avec Dieu lorsqu'il était perdu, ou à lui mériter le secours nécessaire à une conversion complète. Mais le principe de l'union naturelle avec Dieu ne se perd pas et ne peut pas se perdre ; comment pourrait-il être rendu ?

Dieu peut accorder sa bienveillante assistance sans mérite spécial, par une considération miséricordieuse de l'indigence et des prières du pécheur. Ce serait un vrai gaspillage, une méconnaissance de l'infinie dignité du Christ, si Dieu voulait réclamer le mérite de celui-ci uniquement ou principalement pour une chose aussi minime, ce dont l'homme a besoin pour l'union avec Dieu à laquelle il est destiné par la nature. Le mérite du Christ serait d'autant moins appliqué, que, supposé que Dieu veuille rétablir l'homme dans son état naturel primitif malgré son péché, tous les droits de la nature revivent et que la Providence naturelle de Dieu pour les hommes rentre en vigueur.

Nous ne pouvons donc que répéter ce que nous avons dit antérieurement sur la signification de l'Incarnation pour la destinée naturelle de l'homme. Ce n'est que si l'homme a brisé par le péché son union surnaturelle avec Dieu et s'il doit être rétabli dans cette union, que l'Incarnation trouve sa place. D'une part le pécheur a détruit ici jusque dans sa plus profonde racine le lien qui le reliait à Dieu, en sorte qu'il ne garde plus aucun point de contact pour la réunion et ne peut plus l'atteindre en aucune façon par lui-même. D'autre part cette union est si élevée au-dessus de la nature innocente de l'homme, que celui-ci ne peut de lui-même faire le moindre mouvement pour y atteindre. Ici on peut se demander si Dieu voulait, après la chute, rendre à l'homme, sans un mérite adéquat de sa part, cette vie qu'il avait perdue. Ce mérite ne peut être alors qu'un mérite infini, à cause de la valeur infinie de cette vie, par laquelle Dieu reçoit l'homme dans sa plus intime communion, ce ne peut être que le mérite de l'Homme-Dieu.

Par la destruction de son union avec Dieu l'homme tombe de la hauteur à laquelle la grâce l'avait élevé, et par là est cause de sa propre déchéance. Cette *chute* et cette *déchéance* doivent nous renvoyer encore à l'Incarnation comme au seul moyen suffisant pour les réparer. Mais cela n'est pas concevable du point de vue de la raison seule et en considérant le seul ordre naturel des choses.

En quoi consistent, de ce point de vue, cette chute et cette déchéance ? Quand l'homme pèche, il ne s'arrête pas seulement sur la voie qui mène à son but naturel, dans son progrès et dans son développement ; il les suspend et les rend impossibles, aussi longtemps qu'il reste dans le péché. Par le péché il s'écarte de la voie qui monte vers Dieu, il se tourne vers lui-même, vers les créatures, et s'égare dans une voie qui est indigne de sa noblesse et très inférieure à sa destinée naturelle. Tandis qu'avec son libre arbitre il s'attache aux créatures, il donne une nouvelle force au penchant naturel vers les créatures, penchant qui est déjà assez grand par lui-même et qui ne peut être tenu en bride que par l'opposition résolue de la volonté. Surtout après des fautes graves et répétées, l'homme tombe si bas, déchoit si lamentablement, que ce n'est qu'avec la plus grande peine qu'il pourra se relever, reprendre de nouveau la bonne direction, et surmonter les inclinations qui le tirent en bas et s'opposent à son relèvement.

Il ne pourra évidemment se relever de cette déchéance que par une aide particulière et miséricordieuse de Dieu. Ce secours doit-il être cherché dans l'Incarnation ? Remarquons que cette chute n'est qu'une chute naturelle, cette déchéance n'est que de la nature humaine comme telle. Disons plutôt, cette chute est une déviation de la direction supérieure que l'homme, selon sa nature, devait garder vers son but naturel ; cette déchéance est un désordre, une corruption, une dégradation de la nature par rapport à son propre développement naturel.

Il ne peut donc s'agir pour l'homme que de rentrer dans la bonne direction, d'abandonner son inclination mauvaise,

de la réduire au silence ou au moins de la dominer en sorte qu'elle ne porte plus préjudice à l'inclination supérieure. Reprendre la bonne direction, l'homme le peut manifestement par lui-même, puisque cette direction lui est naturelle et que sa nature et ses aspirations naturelles ne se perdent pas par le péché De même pour l'inclination inférieure ; puisqu'elle est née de sa propre activité, l'homme peut l'affaiblir et la diminuer, même si ce n'est que partiellement et petit à petit.

L'homme ne peut reconquérir par lui-même l'entière liberté pour suivre l'inclination supérieure et la suprématie totale sur l'inclination inférieure. Mais il suffirait d'un stimulant et d'un secours de Dieu pour que l'homme se relève de sa chute et de sa déchéance et atteigne de nouveau à sa hauteur naturelle. Cette aide seule n'est pas un motif digne de la grandeur de l'Incarnation. Entre un rétablissement de l'homme dans son état naturel et l'incommensurable grandeur de l'Incarnation il n'y a pas de proportion. Comment concevoir que Dieu gratifie un homme de sa propre dignité, l'assume comme son propre fils, pour restituer aux autres hommes leur pleine dignité humaine ?

Si l'Homme-Dieu doit venir pour relever les autres hommes de leur chute, la hauteur d'où ils sont tombés doit être une hauteur surhumaine, surnaturelle ; elle doit être elle-même à sa façon une hauteur et une dignité divine. La déchéance d'où le Christ doit retirer l'homme ne peut pas être celle de sa nature, ce doit être celle d'une vie divine qui n'a pas ses racines dans l'homme lui-même, mais en Dieu. Dieu seul l'a fondée, lui seul peut aussi la relever.

Ceci vaut en premier lieu pour les péchés personnels. Nous ne parlons pas du péché originel, parce que son essence proprement dite dépasse la portée de la raison. Ce qui appartient au domaine de la raison, ce qu'on en peut percevoir, c'est-à-dire le manque d'intégrité et l'incapacité de l'homme à atteindre son but naturel sans une aide spéciale de Dieu, a déjà reçu, pour autant qu'il faut en parler ici, son explication [1].

Ajoutons encore ce qui suit. Il est intéressant de faire

1. * P. 289.

remarquer que dans presque toutes les écoles rationalistes, qui d'une façon générale ont rejeté ou dénaturé les mystères surnaturels du christianisme, la conception rationaliste et l'altération du péché originel et de l'Incarnation ont été de pair. Nous en avons le premier exemple et le plus frappant dans Nestorius et dans son école. A la suite de Théodore de Mopsueste et de Pélage il concevait le premier homme comme un simple être naturel, sans lui accorder un principe de vie surnaturel. Il ne pouvait donc admettre une vraie faute originelle, se transmettant aux descendants d'Adam comme une véritable culpabilité. Le péché ne pouvait inclure en Adam ni en ses descendants la vraie mort de l'âme, ni entraîner la destruction d'un principe de vie (la grâce) ; il ne pouvait qu'entraîner un obscurcissement de l'intelligence, surtout dans la connaissance de Dieu, et en relation avec cela un affaiblissement et un enrayement de la vie morale, qui, comme on le dit expressément, pourrait être comparé à la mort à cause de cet engourdissement du sens spirituel, et même être appelé une mort de l'âme. D'après Théodore de Mopsueste la mort corporelle elle-même n'était pas réellement une conséquence du péché, bien que Nestorius, du moins dans sa lettre au pape Célestin, l'attribuât à un *debitum poenale* pesant sur la nature. A tout prendre, il n'y avait de mal dans l'homme qu'une certaine infirmité et déficience de la nature [1].

Pour guérir ou neutraliser cette maladie, Nestorius n'avait besoin que d'un médecin, non d'un « vivificateur » doué de puissance divine. Il suffisait d'un homme, gratifié par Dieu d'une sagesse et d'une vertu spéciales, qui, par sa doctrine, son exemple et sa prière, apparaisse comme le messager de Dieu et d'une certaine façon comme le médiateur entre Dieu et l'humanité. Pourquoi faudrait-il un Homme-Dieu, l'union hypostatique d'une nature humaine avec une personne divine, là où suffit un homme muni d'une apparence et d'un éclat divins, où suffit l'union morale d'un homme avec Dieu ? La connexion entre la position amoindrie et faussée qu'on

1. Cf. GARNIER, *Appendix ad part. II opp. Marii Mercatoris*, dissert. 2, § 3.
* Sur la doctrine de Nestorius et la réaction de l'Église, en particulier de saint Cyrille d'Alexandrie, cf. *Dogmatique*, l. V, § 217. Cf. également É. AMANN, *Nestorius*, dans *Dict. de théol. cath.*, XI, 1931, col. 76-157.

donne au Sauveur et la déformation de son caractère élevé et divin n'est-elle pas claire ?

Cette connexion n'échappait pas au grand adversaire de Nestorius, saint Cyrille d'Alexandrie. Pour sauvegarder et faire comprendre le contenu du dogme de l'Incarnation, celui-ci cherchait à faire ressortir sa signification supérieure [1]. Pour lui le Sauveur n'est pas un simple médecin, c'est un vivificateur divin, l'artisan de l'union surnaturelle de l'homme avec Dieu, la source d'où le Saint-Esprit se répand sur le genre humain avec toute la plénitude de ses dons divins, la base de notre adoption et de notre régénération comme enfants de Dieu, la victime qui, par sa mort, a réparé le péché de la façon la plus complète, non seulement dans ses effets naturels mais aussi dans ses effets surnaturels.

Dans une telle lumière la personne du Sauveur apparaît vraiment humaine et divine ; elle est présentée dans toute sa grandeur. L'action guérissante du Sauveur sur la nature n'est pas pour cela méconnue. Celui qui peut faire les grandes choses peut aussi faire les petites. Même l'influence du Christ sur la nature est considérée par Cyrille d'une manière qui révèle la puissance divine du Sauveur. Le Christ ne nous rend pas, il est vrai, l'intégrité, il nous laisse dans cette vie la corruptibilité, paralysant seulement son influence mauvaise sur l'esprit ; mais comme de vrais enfants de Dieu, il nous élèvera un jour à une vie immortelle, glorieuse, dans laquelle la corruptibilité sera engloutie dans l'incorruptibilité ; pour cela il lui faut également posséder un pouvoir divin et être une personne divine. Nous reviendrons plus loin sur cette conception de saint Cyrille, partagée d'ailleurs par de nombreux autres Pères [2].

1. Il le fait surtout dans son Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, où il a condensé toute la richesse de sa théologie. Nous aurons l'occasion dans la suite de citer quelques-uns des plus beaux passages.

* Cf. p. 386. Cf. également O. BARDENHEWER, *Les Pères de l'Église*, trad. par P. GODET et C. VERSCHAFFEL, Paris, 1899, t. II, p. 217-236, L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, XV, 1938, p. 233-278 ; H. DU MANOIR DE JUAYE, S. J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944 et PIE XII, Encyclique du 9 avril 1944 à l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Cyrille d'Alexandrie.

2. * P. 413.

§ 54

LE VRAI FONDEMENT DE L'INCARNATION SE TROUVE DANS LE DOMAINE SURNATUREL

LA RÉPARATION SURNATURELLE DU PÉCHÉ ORIGINEL NE POSTULE PAS ENCORE NÉCESSAIREMENT L'INCARNATION. L'INCARNATION RÉALISE LE DESSEIN D'UNE ÉLÉVATION SURNATURELLE SUPÉRIEURE DU GENRE HUMAIN.

Résumant ce que nous avons dit, dans le perfectionnement ou rétablissement de l'ordre naturel comme tel on ne trouve pas un bien qui soit suffisamment important et digne pour motiver l'Incarnation, encore moins un but qui ne puisse être atteint que par elle.

La notion de l'Incarnation dépasse infiniment la sphère de la raison et de l'ordre naturel ; elle ne peut trouver dans celle-ci ni les motifs suffisants de son existence, ni une image adéquate de son essence. L'Incarnation est et reste à tous points de vue une œuvre surnaturelle de Dieu, incompréhensible dans sa nature, impossible à prouver dans son existence, tant a priori qu'a posteriori, un mystère de foi au sens plein du mot.

Néanmoins la raison désire à juste titre connaître le fondement et la signification de cette œuvre surnaturelle. Elle ne peut se contenter de l'acceptation simple, par la foi, du dogme et de ce qu'il inclut ; elle veut s'en rendre compte. Que le motif ne s'en trouve pas sur son propre domaine, cela ne la contente pas ; la science rigoureuse exige que l'esprit de recherche s'adapte au système qui est celui de l'objet à étudier.

Nous devons chercher le motif de l'Incarnation, comme nous l'a montré saint Cyrille, dans le domaine du surnaturel, dans les fondements qui sont eux-mêmes des mystères. Si les motifs qui la font apparaître comme convenante ou nécessaire sont eux-mêmes des mystères, l'Incarnation ne perdra pas, par la connexion avec eux, son caractère mystérieux, bien que la connaissance de cette connexion répande une vive lumière sur son essence et sur sa portée.

Un tel mystère, motif de l'Incarnation, nous est présenté

par l'Écriture, les Pères et les théologiens, principalement dans le péché originel.

Si nous comprenons le péché originel comme relevant de l'ordre naturel, nous ne pouvons le concevoir comme un vrai péché originel, nous l'avons montré plus haut[1], et nous ne pouvons pas non plus concevoir son contre-pied, la Rédemption, comme une véritable Incarnation du Logos. Si nous considérons le péché originel comme un mystère surnaturel, comme un péché collectif de l'espèce, détruisant la justice originelle, la sainteté et l'intégrité, préparation à la glorification divine de l'homme dans son âme et dans son corps, la Rédemption doit consister dans la suppression de la faute commune et dans le rétablissement de la sanctification et de la glorification surnaturelles du genre humain ; cette fois-ci nous trouvons place pour la grandeur et la dignité de l'Homme-Dieu.

Nous n'avons cependant pas encore un fondement adéquat ni une véritable nécessité de l'Incarnation. Même ici Dieu ne doit pas nécessairement demander une satisfaction adéquate pour la faute. Il pourrait la pardonner sur la seule intercession d'un redempteur. Et pour ce qui concerne la réintegration dans l'ordre surnaturel, Dieu pouvait faire d'un second Adam, comme du premier, le point de départ de la grâce surnaturelle. Ce rédempteur offrirait au nom de Dieu comme son messager la grâce aux hommes, afin que par la foi à sa parole ils s'attachent à lui, pour participer avec lui à la même grâce.

Dans ce cas le rétablissement de la race n'aurait pas trouvé son fondement dans la race elle-même ; elle ne se relèverait pas par elle-même comme elle était tombée par elle-même. Pour se relever par elle-même, elle devra non seulement demander pardon par son nouveau chef de la faute commise par l'ancien, mais la réparer, non seulement se faire rendre la grâce perdue dans l'ancien Adam, mais la mériter et l'acquérir par le nouveau. Cela n'est possible que si le nouveau chef est une personne d'une dignité infinie, capable de racheter une faute infinie et de regagner un trésor infini.

1. * P. 288.

Dans de telles circonstances il est évident que Dieu poursuit un but infiniment plus grandiose que le simple rétablissement de l'ordre surnaturel. Il élève le genre humain bien plus haut qu'il ne se trouvait avant le péché. La grâce n'est plus désormais une libéralité extérieure ; notre race acquiert un droit sur elle, elle en porte le principe en elle-même. Par la réunion à son nouveau chef, elle acquiert une dignité infinie, devient capable, non seulement de payer complètement sa dette, mais aussi de rendre à Dieu une gloire infinie.

C'est ici seulement que le mystère de l'Incarnation apparaît dans toute sa grandeur, absolument inaccessible à la raison. Le Christ ne remplace[1] pas seulement le premier Adam et ce qu'il aurait dû être pour nous selon la nature et selon la grâce, ou plutôt il ne répare pas seulement la brèche que le premier Adam a faite. Il complète[1] le premier Adam ; il est prédestiné de toute éternité par le mystérieux dessein de Dieu, à être pour l'humanité infiniment plus que le premier Adam n'était avant la chute[2]. Certes il remplace Adam, il compense le tort qu'Adam s'est fait à lui-même et à toute sa descendance et comble le vide qu'il a laissé. Mais cette fonction est absorbée dans celle plus haute et plus large de complément. C'est parce que le Christ peut faire infiniment plus pour nous qu'il peut aussi remplacer ce qu'Adam a perdu.

Pour apprécier ce mystère à sa juste valeur, il ne faut donc pas partir des fins qui lui sont extérieures, du besoin des créatures. En soi, il n'y a pas de besoin absolu dans le monde créé, ni dans l'ordre de la grâce ni dans l'ordre de la nature, qui ne puisse être satisfait par Dieu sans l'Incarnation. Ce n'est que si Dieu ne veut pas employer d'autre moyen pour combler l'indigence des créatures et les renvoie à l'Incarnation,

1. * Scheeben emploie ici les termes *Supplement* et *Komplement*. Il serait ambigu de reprendre simplement ces termes en français. Nous traduisons dans la suite le premier par « suppléant », « remplaçant », le second par « complément ».

2. C'est ce qu'exprime très bien l'introduction de la bulle dogmatique sur l'Immaculée Conception de Marie : « Ineffabilis Deus... cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito *primum suae bonitatis opus* decreverit, per Verbi incarnationem sacramento occultiore *complere*, ut... quod in primo Adam casurum erat, in secundo *felicius erigeretur*... »

* Cf. également l'*Exsultet* du Samedi-Saint, l'oraison « Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti... » du commun de la messe, la préface de l'Ascension.

que celle-ci devient indispensable ; elle satisfait alors d'une manière plus que suffisante, surabondante.

La Providence, en fait, l'a ainsi ordonné; nous devons aller au Christ pour réparer nos déficiences dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce ; sans lui nous ne le pouvons pas. Mais ce n'est pas parce que Dieu nous renvoie pour cette fin à l'Incarnation que nous pouvons conclure que cette fin motive principalement l'Incarnation [1]. Au contraire, Dieu nous fait dépendre de l'Incarnation dans notre misère sensible pour atteindre plus facilement à ses fins supérieures, pour que nous nous attachions plus intimement et avec un plus grand désir à l'Homme-Dieu et que nous exécutions de notre part le plan merveilleux que Dieu voulait réaliser par l'Incarnation.

Pour comprendre vraiment l'Incarnation dans son fondement et sa nécessité, pour saisir l'idée qui la domine et la définit, il ne faut pas seulement s'élever au-dessus de l'ordre naturel, mais au-dessus de l'ordre de la grâce en soi. Il ne faut pas concevoir l'Incarnation comme élément d'un ordre concevable sans elle-même, mais comme la base d'un ordre propre et supérieur, dans lequel sont assumés l'ordre de la nature et celui de la grâce. Il faut s'élever au niveau de la puissance, de la sagesse et de l'amour infinis de Dieu, qui se révèlent dans cette œuvre d'une manière extraordinaire et infinie, telle qu'aucune créature ne peut le soupçonner ni le comprendre, découvrant les profondeurs de la divinité et plongeant les créatures en elle, pour répandre toutes ses richesses sur le monde.

De cette hauteur seulement, à laquelle nous atteignons par la foi, nous pouvons juger du mystère et en rendre compte. Il suffit de mesurer ce qu'il contient, comme la Révélation nous le propose, pour saisir son idée fondamentale, pour reconnaître le dessein de Dieu, pour voir que le mystère est digne du dessein et le dessein digne du mystère. Cette considération est déjà préférable à toute autre parce que nous ne bornons pas d'avance notre horizon ; nous gardons le champ libre pour montrer la plénitude de ce que contient le mystère. La connaissance claire de l'économie divine basée sur l'Incarnation est aussi intéressante et nécessaire que l'exposé de l'Incarnation même ; et il est clair que rien ne prouve mieux la base téléologique de l'Incarnation que la vue d'ensemble sur toute l'économie divine reposant sur elle et inconcevable sans elle [1].

1. * Ceci sera complété au § 64, où l'auteur reprend explicitement le problème du motif de l'Incarnation.

C. L'HOMME-DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LA TRINITÉ

§ 55

L'INCARNATION PROLONGE DANS LA CRÉATION LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ

L'INCARNATION DU FILS RÉALISE AU DEHORS LA COMMUNICATION ET LA GLORIFICATION INFINIES DE DIEU. LA PREMIÈRE PROCESSION DIVINE ET, EN ELLE, LA SECONDE SE PROLONGENT AU DEHORS PAR LA MISSION DU FILS DE DIEU DANS LE MONDE CRÉÉ. D'AUTRE PART LA NATURE HUMAINE EST LA PLUS INDIQUÉE POUR RECEVOIR CETTE COMMUNICATION DIVINE.

Pour développer la vraie et mystérieuse signification de l'Incarnation, nous considérons l'Homme-Dieu d'abord en lui-même, ensuite dans sa position vis-à-vis des créatures, surtout du genre humain. Sous les deux rapports l'opposition entre l'Homme-Dieu et le premier Adam nous fera comprendre le plus clairement l'insigne grandeur de notre mystère.

Que signifiaient les dons surnaturels du premier Adam ? Ils signifiaient que Dieu voulait atteindre les deux fins qu'il poursuit dans toutes ses œuvres extérieures, la communication de sa bonté et sa glorification propre, d'une manière surnaturelle, donc de façon bien plus parfaite que par la simple nature de l'homme. Si ces dons sont réellement surnaturels et mystérieux, ils doivent être l'expression d'un amour surnaturel et mystérieux de Dieu pour l'homme, et apparaître comme l'organe d'une glorification surnaturelle et mystérieuse de Dieu. Ils signifient que Dieu voulait être un père adoptif pour l'homme et être honoré et glorifié par

1. * Sur les conditions et la préparation de la Rédemption, cf. *Dogmatique*, l. V c. I, § 206-211.

l'homme comme par son enfant adoptif. Ils signifient que Dieu, non content de ses relations naturelles avec la créature, voulait établir des relations plus intimes et plus tendres, d'où jailliraient pour la créature une plus grande béatitude, pour lui-même une nouvelle gloire. Et puisque l'homme représente toute la création, spirituelle et matérielle, c'est en lui et non dans les anges, que se concentre le dessein surnaturel et mystérieux de Dieu sur le monde.

Quelque grandes et mystérieuses que paraissent la communication d'amour et la glorification de Dieu dans l'homme qu'il a adopté comme son enfant, elles ne sont ni l'une ni l'autre infinies. Elles ne sont qu'une faible reproduction de la communication divine intérieure, un pâle reflet de la glorification que Dieu trouve en lui-même. Dieu voulait que la communication intérieure de sa nature et de son essence se manifestât et se prolongeât extérieurement dans son infinité ; il voulait que le suppôt d'une nature créée, de l'homme, le résumé de toute la création, soit aussi le suppôt de sa propre nature divine. Cela ne pouvait être que si le Fils, qui avait reçu de lui la nature divine, assumait la nature humaine. Dieu a donc voulu qu'un suppôt de la nature divine devienne en même temps suppôt de la nature humaine. Dieu étendait à un homme les liens de paternité qui l'unissaient à son Fils lorsqu'il engendrait ce Fils, non plus seulement dans son sein, mais dans une nature humaine créée. Il se communiquait au dehors dans une si grande mesure et d'une manière si mystérieuse qu'il pouvait contempler lui-même dans un homme son image naturelle et que toutes les créatures devaient rendre à cet homme honneur divin et adoration.

La glorification extérieure de Dieu s'accroît dans la mesure de sa communication. Dieu voulait une glorification infinie. Leur nature étant finie, les simples créatures ne peuvent honorer Dieu que d'une façon finie ; les créatures douées de la grâce honorent Dieu d'une façon incomparablement plus parfaite en lui rendant les hommages d'enfants adoptifs. Seul le Fils, égal au Père, peut honorer le Père dans toute sa grandeur ; lui seul peut exprimer toute la gloire du Père comme sa Parole réelle, le représenter comme son Image substantielle, répondre à son amour infini par un amour infini.

Pour que Dieu soit glorifié infiniment au dehors, cette Parole doit se manifester au dehors, cette Image doit s'imprimer substantiellement dans une nature créée et par elle annoncer au dehors l'infinie grandeur de son contenu et de son prototype, le propre Fils de Dieu doit honorer et adorer son Père dans cette nature créée. Si toute la nature créée, spirituelle et matérielle, doit prendre part à cette adoration et glorification infinies de Dieu, le Fils de Dieu doit choisir comme instrument, non la nature spirituelle des anges, mais la nature humaine, qui réunit en elle la nature spirituelle et la nature corporelle.

Il est évident que le mystère de l'Incarnation est en connexion intime avec celui de la Trinité. Il trouve dans le mystère de la Trinité son explication et sa source, comme celui-ci trouve en lui son prolongement et la plus haute signification pour le monde extérieur [1].

L'Écriture exprime ces deux idées en nommant l'Incarnation du Fils une mission. Si la personne divine paraît dans le monde comme envoyée, cela suppose qu'elle procède d'une autre personne, et cette procession elle-même est continuée à l'extérieur par l'entrée de la personne dans le monde. La production intérieure, par laquelle Dieu se communique et se glorifie en lui-même d'une manière infinie, devient dans la mission de la personne produite une production *ad extra*, qui étend au dehors la communication et la glorification intérieures infinies [2].

S'il n'y avait pas en Dieu de communication et de glorification intérieures infinies, l'Incarnation n'aurait plus le fondement d'une personne divine, non seulement parce qu'il n'y aurait en Dieu qu'une personne, mais surtout parce qu'une communication et une glorification infinies de Dieu n'auraient en lui-même aucune base, aucun point d'appui. Il n'y aurait pas d'organisme d'où l'idée de l'Incarnation se laisserait déduire, où elle s'encadrerait.

D'après la doctrine révélée, il y a en Dieu une communication et une glorification infinies ; il apparaît donc tout naturel

1. * Voilà comment le mystère de l'Incarnation réalise à un titre éminent ce que Scheeben appelle (p. 141) la révélation surnaturelle extérieure de la Trinité en même temps que sa glorification correspondante.
2. * Cf. p. 162.

qu'elles se manifestent aussi dans les œuvres extérieures. Certes Dieu est libre de couronner ses œuvres de cette manière, de se répandre d'une façon aussi merveilleuse à l'extérieur. Mais si la grandeur de Dieu doit rayonner à l'extérieur, l'Incarnation apparaît, non comme un événement extraordinaire, mais comme l'épanouissement du processus intra-trinitaire, le déploiement de sa richesse, le débordement du fleuve de la vie divine.

Pour que ce prolongement du processus trinitaire au dehors se réalise, il n'était pas nécessaire que les deux personnes procédantes, le Fils et le Saint-Esprit, soient envoyées à l'extérieur par union hypostatique avec une nature créée. Il suffisait, il convenait même et il était indiqué qu'une seule des deux personnes procédantes adoptât une nature créée.

Il y a en Dieu deux productions dont chacune a son terme propre. Mais ces deux productions, nous l'avons montré plus haut [1], ne sont pas parallèles, la seconde est fondée sur la première, et celle-ci contient virtuellement la seconde. La procession du Fils, la procession par génération, par expression de l'image du Père, est la première et la principale. Celle du Saint-Esprit n'est possible que par la première ; elle est secondaire, servant à l'achèvement de la première, reliant au Père le Fils sorti de lui.

Si le Fils procède à l'extérieur, la procession fondamentale de la Trinité se prolonge à l'extérieur, et dans cette procession se prolonge virtuellement la seconde conditionnée par elle, basée sur elle. Quand la personne du Fils descend dans une nature créée, elle apporte dans cette nature créée l'Esprit-Saint qui procède d'elle ; par conséquent l'Esprit-Saint est envoyé dans le Fils et par le Fils. Dans une incarnation de l'Esprit-Saint au contraire celui-ci seul serait envoyé ; il apporterait le Fils, non comme celui qui procède de lui, mais comme celui dont il procède lui-même, de la même manière dont le Père, qui n'est envoyé en aucune manière, descend avec le Fils dans l'humanité. Et si l'Esprit-Saint adoptait à côté du Fils une autre nature créée, cette existence extérieure simultanée de deux personnes obscurcirait leurs relations intimes et harmonieuses et ne manifesterait pas à l'extérieur l'unité du processus trinitaire [1].

1. * P. 97.

Le prolongement extérieur du processus trinitaire dans le Fils correspond en particulier aux deux significations de ce processus, *la communication de la nature divine et l'infinie glorification de Dieu.*

La première communication de nature est celle qui va du Père au Fils. Si le Père veut prolonger extérieurement la communication de son essence, cela doit avoir lieu dans la personne du Fils. En vertu de sa position personnelle le Fils est proprement l'héritier du Père, appelé le premier à posséder avec lui sa nature, tandis que l'Esprit-Saint n'apparaît que comme le lien de la communauté entre le Père et le Fils dans la possession de la nature. Par sa position intermédiaire, le Fils représente en même temps la possession du Père dont il est l'héritier et celle du Saint-Esprit à qui il communique ce qui lui appartient. En lui la nature divine se communique donc au dehors de la manière la plus parfaite. Le Fils est aussi, comme héritier de cette nature, éminemment appelé à prendre possession de tout le monde créé au nom de son Père et pour l'Esprit-Saint, comme chef et roi des créatures, et, comme nous le verrons plus tard [2], à répandre les richesses de la nature divine sur les créatures auxquelles il s'unit par l'Incarnation.

D'un autre côté le Fils est la personne dont l'Incarnation manifeste le mieux à l'extérieur la glorification intérieure de Dieu. Comme parole et image du Père, il est vraiment l'expression et le reflet de la gloire du Père ; il exprime et représente en même temps la gloire du Saint-Esprit qui découle et procède de lui. Quand le Fils se fait homme, le Père dépose dans l'humanité qu'il assume toute l'expression de sa gloire ;

1. Le Saint-Esprit apparaît aussi, *secundum appropriationem,* médiateur de l'union hypostatique, car celle-ci est un effet de l'amour. La procession substantielle de la parole substantielle de Dieu a lieu de la même façon que l'expression extérieure de notre parole spirituelle. Notre parole extérieure est formée au moyen du souffle qui vient du cœur, elle est portée par l'amour qui nous pousse à communiquer nos pensées. Si notre parole intérieure, notre pensée, engendre en nous un amour véritable et vivant, notre parole extérieure portera en elle cet amour et « spirera l'amour ». D'une façon analogue sont connexes le souffle du Saint-Esprit qui produit l'Incarnation du Logos et son souffle dans le Logos incarné.
* Cf. p. 102.
2. * §§ 56 ss.

la Parole de Dieu apparaît personnellement au dehors, elle est prononcée au dehors ; elle prends corps et s'exprime d'une manière bien plus réelle et plus forte que notre pensée ne se donne corps et ne s'exprime dans des sons matériels. C'est ainsi que l'Incarnation du Fils prolonge et représente de la manière la plus éclatante et la plus grandiose la glorification trinitaire de Dieu[1].

Voilà la signification élevée et mystérieuse que nous découvrons immédiatement à l'Incarnation quand nous considérons son lien avec le plus grand de tous les mystères, celui de la Trinité. Les deux mystères s'éclairent et se font ressortir l'un l'autre ; la Trinité apparaît d'autant plus grande et plus belle que le mystère qui en jaillit est plus grand ; l'Incarnation rayonne d'une lumière d'autant plus éclatante, que nous connaissons mieux la profondeur de l'abîme où elle plonge ses racines.

Si l'infinie communication et glorification de Dieu se prolonge éminemment par la mission de la seconde personne, il appartient d'un autre côté à la perfection de ce prolongement que le Fils de Dieu assume précisément *la nature humaine.*

Pour que la communication et la glorification divines extérieures atteignent leur perfection, toute la nature créée doit y être représentée et y prendre part. La nature créée est divisée en deux mondes, le monde spirituel et le monde matériel ; l'homme réunit les deux éléments dans l'unité de la nature et de la personnalité ; il est le microcosme, le monde en petit ; sa nature est le résumé des deux éléments, le foyer où ils convergent.

Pour prolonger ou mieux introduire la production éternelle dans la création, la mission du Fils devait s'adresser à la nature humaine comme à l'œuvre centrale de Dieu. La nature humaine a sa base dans le monde matériel, son sommet dans

1. Que ce soit précisément le Fils qui s'incarne, c'est ce qui est encore intimement connexe avec les autres rapports de l'Incarnation, que nous expliquerons plus tard, notamment avec le fait que la position vis-à-vis de Dieu à laquelle la créature est élevée par l'Incarnation ne peut correspondre qu'à la position du Fils. Les Pères et les théologiens allèguent une foule d'autres motifs ; ceux-ci ne sont pas à mépriser, mais ils sont plus éloignés et moins décisifs. Cf. THOMASSIN, *Theol. dogm. de Incarnat. Verbi*, l. II, c. 1 et 2.
* Voir plus loin p. 383, et 395. Cf. également p. 411.

le monde spirituel ; elle occupe dans l'univers une position semblable à celle que le Fils occupe dans la divinité, où il procède du Père et fait procéder de lui le Saint-Esprit. En s'adressant à la nature humaine, l'Incarnation atteignait les deux mondes, apparentés et reliés de diverse manière à la nature humaine.

Si la mission du Fils s'adressait à une nature purement spirituelle, la communication de la nature divine s'arrêterait à celle-ci, et ne se déverserait pas sur la nature matérielle. Par son union à l'humanité, le Fils de Dieu fait participer à sa divinité la nature spirituelle et la nature matérielle. Bien qu'il ne s'arrête pas aux anges, il ne les néglige pas cependant ; leur nature est représentée dans l'élément spirituel de l'homme.

La glorification infinie de Dieu également est introduite dans ce monde de la façon la plus parfaite et la plus universelle par l'Incarnation du Verbe. Le Verbe n'est pas seulement proféré au dehors comme toujours, il prend vraiment corps ; l'hymne infini de louange n'est plus seulement spirituel, il devient perceptible aux sens ; l'image du Père n'est plus seulement visible à l'œil spirituel, mais aussi à l'œil du corps. De plus l'adoption de l'humanité représente toute la nature créée, spirituelle et matérielle, et l'assume dans la glorification que son suppôt, le Verbe éternel, offre à son Père.

La nature humaine possède encore un avantage sur la nature spirituelle. Ses individus forment une seule famille, un seul genre, un seul corps[1]. Ils peuvent s'unir sous *un seul chef*. Par son entrée dans la nature humaine l'Homme-Dieu peut unir toute la race d'une manière particulière, en faire son corps mystique, et prolonger dans ce corps mystique comme dans le sien propre sa mission. La communication de la nature divine peut s'étendre à tout le corps mystique comme à un ensemble solidaire ; ce corps peut être assumé entièrement dans le sacrifice infini du Fils de Dieu. Cette pensée nous mène à considérer le sens de la position de l'Homme-Dieu vis-à-vis de l'univers.

Ceci en effet n'épuise pas encore la signification de l'Incar-

1. * Cf. p. 241 et p. 371.

nation, ou plutôt celle des rapports entre l'Incarnation et la Trinité. Nous avons considéré l'Incarnation comme le produit indépendant d'un développement propre ; elle est aussi la racine d'un arbre grand et mystérieux, le noyau d'une ordonnance du monde nouvelle et mystérieuse. L'Homme-Dieu, qui concentre en lui le rayonnement extérieur du processus trinitaire, doit devenir pour le monde un soleil qui attire à lui toutes les créatures, pour répandre sur elles les rayons de la bonté et de la gloire divines concentrés en lui, pour faire profiter le monde entier de la richesse des communications trinitaires et le faire participer à l'unité divine. L'Homme-Dieu est relié à toutes les créatures dans la communauté desquelles il est entré ; il doit les unir toutes dans le mystère de la trinité et de l'unité divines.

Nous devons maintenant considérer l'Homme-Dieu dans sa position vis-à-vis des créatures et dans la signification que lui donne cette position.

D. L'HOMME-DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LE GENRE HUMAIN ET AVEC L'UNIVERS[1]

§ 56

POSITION MYSTIQUE DE L'HOMME-DIEU VIS-À-VIS DU GENRE HUMAIN

LE CHRIST EST LE NOUVEAU CHEF DU GENRE HUMAIN. CELUI-CI DEVIENT SON CORPS. C'EST AINSI QUE NOUS LE PRÉSENTE L'ÉCRITURE. LA MEILLEURE IMAGE DE CETTE UNION EST CELLE DU MARIAGE.

L'Homme-Dieu est *le chef* de toute la création et du genre humain en particulier ; ces mots expriment tout le mystère de sa position dans le monde, toute une série de mystères élevés. L'Homme-Dieu est le chef du genre humain d'une façon éminente, comme lui seul peut l'être. Essayons de nous faire de la grandeur de ce mystère une notion au moins approximative.

1. * Parmi la littérature récente sur le « corps mystique », citons É. MERSCH, S. J., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol., Bruxelles, 2e éd., 1936 ; ID., *La théologie du corps mystique*, 2 vol., ib., 1944.

La première condition, la plus nécessaire, pour être appelé chef, tête d'un corps, est d'être membre, et le membre le plus en évidence. Toutes les créatures réunies forment un grand tout, auquel le Christ appartient par sa nature créée et dont il est le membre le plus noble. C'est pourquoi il est appelé le premier-né de toute créature, le chef des puissances célestes[1]; sous ce rapport il dépasse déjà infiniment Adam, qui n'était que le chef du genre humain.

Dans un sens plus strict il est cependant, tout comme Adam, chef du genre humain, mais d'une façon bien supérieure. Le genre humain, plus que l'ensemble des créatures, forme un tout ; tous ses individus ont en commun une même nature, et tous ont reçu cette nature du même ancêtre. Les hommes ne sont pas seulement tout à fait semblables par l'unité de la nature ; ils ne forment pas seulement une espèce, mais *un genre, une race;* ils se relient les uns aux autres comme les branches d'un grand arbre, qui, toutes sorties de la même souche, forment dans leur union avec celle-ci un tout réellement cohérent, un grand corps.

Le premier homme, dont sort toute la race humaine, est manifestement le premier membre de ce corps, le membre principal au sens propre, puisque les autres dépendent de lui comme de leur principe, et forment en lui et par lui une unité. Comme principe de toute la nature, le premier homme est le chef naturel de la race.

Dans ce sens l'Homme-Dieu ne peut être chef de la race. Il n'est pas le principe du développement du genre humain, il reçoit sa nature au sein de ce genre, il en est lui-même un fruit ; non un fruit naturel, mais un fruit surnaturel, produit par un miracle du Saint-Esprit. Il ne fonde pas l'unité naturelle de la race, il la trouve établie et la suppose. De même qu'en général la surnature suppose la nature, le chef surnaturel de la race humaine suppose le chef naturel. Si les hommes ne formaient déjà par la nature un corps, le Christ n'entrerait pas, en devenant semblable à l'un d'eux, comme un membre dans le corps ; il ne pourrait devenir au sens plein leur chef. Pour qu'il le devienne, il faut que les hommes forment déjà une race solidaire, un grand corps par la descen-

1. * Cf. *Col.*, I, 15-20.

dance d'un ancêtre naturel, ils doivent déjà être unis dans un chef naturel.

Comment le Christ, l'Homme-Dieu, devient-il chef de la race, s'il n'est pas, comme Adam, le principe de celle-ci? Nous pourrions dire : parce qu'il est le membre le plus noble, le plus important et le plus digne du genre humain. Mais par là l'Homme-Dieu apparaîtrait plutôt comme la couronne, le plus beau fruit de la race, que comme son chef. Le chef, la tête, n'est pas seulement le sommet, le membre le plus en vue du corps ; il est en même temps ce que la racine est pour la plante, le cep pour les sarments ; toutes les parties du corps sont maintenues ensemble par lui et lui sont rattachées, il s'approprie tout le corps, le possède, le pénètre, absorbe pour ainsi dire tout le corps.

Adam occupait cette place parce que toute la race procédait de lui et, venant de lui, restait liée à lui. L'Homme-Dieu occupe cette place, bien que la race ne soit pas sortie de lui, parce qu'il *assume* celle-ci par son entrée en elle, *s'unit à elle, se l'approprie et la pénètre*. Adam était le chef de la race parce qu'il était la cause de son unité naturelle. Le Fils de Dieu, par l'infinie puissance d'attraction de sa personne divine, s'incorpore cette race ainsi unie dans toute son étendue, assumant dans sa personne un membre qui est et reste avec les autres en continuité réelle ; par là il devient le nouveau chef de toute la race, y compris son chef naturel.

C'est là un grand mystère, aussi grand que l'Incarnation elle-même sur laquelle il se base et dont il découle. L'unité et le mode de dépendance dans lesquels nous nous trouvons vis-à-vis du Christ comme de notre chef sont si merveilleux que nous ne pouvons avoir de tels rapports qu'avec l'Homme-Dieu. Aucun homme, pas même Adam, ne peut s'élever au-dessus de toute la race de façon à en attirer à lui tous les membres, à se les approprier et à se les soumettre. Adam fait entièrement partie de la race, bien qu'il se trouve à son origine. Le Christ la domine absolument ; sa personne divine l'a, non engendrée, mais créée. La personnalité d'Adam est conditionnée par la possession de la nature humaine. La personnalité du Christ en est indépendante ; elle ne s'approprie une nature humaine que pour la dominer, pour l'incorporer à sa

personnalité ; de la sorte elle peut, en absorbant en elle un membre de la race, attirer à elle la race tout entière, se l'incorporer et la dominer.

Les Pères disent très bien que Dieu, en s'incorporant une nature humaine et en se faisant son hypostase, son suppôt, s'est incorporé dans un sens plus large toute la race, et s'est fait son hypostase et son suppôt[1]. Il ne s'est pas uni tous les membres de la nature humaine de la même façon que celui dans lequel il s'est incarné ; c'est par ce dernier et en lui, à cause de l'union intime et solidaire dans laquelle se trouvait ce membre avec tous les autres, qu'il s'est approprié tous les autres membres. Tout le genre humain devient le corps du Fils de Dieu, lorsqu'un membre de celui-ci est incorporé au Fils de Dieu. Il devient un corps avec le Christ dans un sens bien plus profond et plus élevé qu'avec Adam ; il appartient plus au Christ qu'à Adam, car Adam lui-même est absorbé dans le Christ. Comme chef naturel de la race, Adam

1. HIL. PICT., *In Psalm. LI :* « Le Fils de Dieu a assumé en lui la nature de toute la chair ; devenu la vigne véritable, il possède en lui la race de toute la descendance. » Plus loin : « Il est clair à tous qu'ils sont participants du corps de Dieu et de son règne, car le Verbe est devenu chair, assumant en lui la nature de tout le genre humain. » *De Trinit.*, II, 25 : « Il n'avait pas besoin de devenir homme, lui qui a fait l'homme ; mais nous avions besoin que le Verbe devienne chair et qu'il habite parmi nous, c'est-à-dire que par l'assomption d'une chair il habite à l'intérieur de toute chair. » LEO M., *Serm.* 10 *de nativ. :* « Le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous ; la divinité du Verbe nous a adaptés à elle-même, nous sommes sa chair qu'elle a prise du sein de la Vierge. Si cette chair n'était pas vraiment nôtre, c'est-à-dire humaine, le Verbe fait chair n'aurait pas habité parmi nous. Mais il a habité parmi nous, lui qui a fait sienne la nature de notre corps. » *Serm.* 14 *de passione Domini :* « Il n'est donc pas douteux que la nature humaine a été assumée par le Fils de Dieu dans une telle union que le Christ ne soit plus seulement dans cet homme qui est le premier-né de toute créature, mais encore un seul et même Christ dans tous ses saints. » Saint ATHANASE (*Adv. Arianos*, or. 3) explique les paroles du Seigneur : *Que tous soient un, comme toi en moi et moi en toi*, de la façon suivante : « Que tous, portés pour ainsi dire par moi, soient un corps et un esprit et soient réunis en un homme parfait... pour que, devenus des dieux, ils soient un en nous. » Ailleurs les Pères comparent, d'après l'exemple de l'Apôtre, l'unité du Christ et de la race à l'unité de l'époux et de l'épouse, laquelle est également une unité corporelle. FULGENTIUS, *Ad Thrasim.*, l. I, c. 10 : « En assumant les prémices de la nature, le Seigneur a reçu dans son corps le corps de tous les fidèles, et dans une seule âme les âmes de tous les fidèles, par l'unité de nature et la grâce de la justification. Par là il s'est uni toute l'Église dans l'union d'une perpétuelle incorruptibilité. » Saint AUGUSTIN (*In ep. I Ioan.*, tr. 1, n. 2) : « La chambre nuptiale de cet époux a été le sein d'une vierge, car dans ce sein virginal l'époux et l'épouse, le Verbe et la chair se sont unis... ils ne sont donc plus deux mais une chair... L'Église est unie à cette chair, et nous avons le Christ total, chef et corps. »

appartient au Christ avec ses membres, il doit reconnaître en lui son chef suprême. Ensuite il ne portait la race en lui qu'aussi longtemps qu'elle n'était pas sortie de lui ; il n'était que le point de départ, non le véritable suppôt de la race ; le Christ au contraire assume la race dans son déploiement même.

Tout le genre humain se trouve vis-à-vis de la personne du Fils dans un rapport analogue à celui de l'humanité assumée hypostatiquement par lui. L'humanité du Christ est généralement appelée *caro, corpus*, étant le propre corps du Fils de Dieu. Cette appellation est surtout choisie parce qu'elle exprime plus clairement l'appartenance de cette humanité à une personne plus digne, en même temps que son unité avec les autres hommes. La race, pour marquer son unité physique, s'appelle *universa caro*. La race forme un tout solidaire, assumé entièrement dans la personne du Verbe lorsqu'une partie entre dans cette personne. Cette première partie est unie d'une façon toute spéciale au Verbe, dans l'unité absolue de la personne ; elle est par elle-même, absolument parlant, chair et corps du Fils de Dieu. Elle constitue les prémices, la partie priviligiée du tout. Mais les prémices ne sortent pas de leur continuité avec la race ; en elles et par elles toute la masse est attirée par la personne du Verbe [1] ; toute la race devient le corps, la chair du Verbe, non dans un sens purement moral, mais aussi vraiment et réellement qu'est vraie et réelle l'unité de la race avec l'humanité du Christ et l'unité de cette humanité avec la personne divine.

Tout le genre humain appartient donc vraiment à la personne du Christ comme son corps. Cependant l'indépendance et la personnalité des autres membres ne sont pas absorbées dans la personne du Verbe, comme pour les prémices. Les autres membres conservent leur indépendance personnelle. L'unité de race humaine subsiste malgré l'indépendance des personnes et en elle ; cette indépendance n'est pas un isolement ni une séparation. De même les personnes appartenant à la race peuvent être assumées mystérieusement

1. « Cet homme qui est dans le Christ a été pris de toute la nature humaine à laquelle a été mélangée la divinité, comme les prémices de la libation ; par cet homme toutes choses sont unies à la divinité. » GREG. NYSS., *De verbis I Cor.*, XV, 28, opp. tom. II.

dans une personne supérieure qui domine toute la race, elles peuvent être appropriées avec leur personnalité à cette personne, être revêtues et pénétrées par elle de sorte qu'elles lui appartiennent plus qu'à elles-mêmes, que dans un sens plus large elles forment avec elle une personne, d'une manière semblable à l'humanité propre du Christ qui, elle, est tout à fait privée de son indépendance.

La race est généralement nommée *le corps mystique* du Christ, et l'humanité propre du Christ son *corps réel* ; l'unité de la race avec le Christ est appelée mystique, l'unité de son propre corps avec sa personne divine est appelée réelle. Cette appellation est fondée ; elle est surtout employée à défaut d'expression meilleure ; pour éviter les malentendus, il faut l'expliquer et la circonscrire avec précision [1].

Cette distinction pourrait nous porter à comprendre les attributs « mystique » et « réel » comme opposés, s'excluant mutuellement. Dans ce cas l'unité de l'humanité du Christ avec sa personne divine ne serait pas mystique, c'est-à-dire mystérieuse et surnaturelle ; le corps du Christ ne serait pas le corps du Fils de Dieu d'une façon mystique, mystérieuse. Comment imaginer cela ? Y a-t-il une unité plus sublime et plus mystérieuse que celle du Fils de Dieu avec son humanité ? Le caractère mystique même de l'unité de la race avec le Christ ne repose-t-il pas sur le mystère de l'union hypostatique ? Inversement, l'unité de la race avec le Christ est réelle, objective, fondée sur l'unité réelle de la race ; elle participe du caractère mystérieux comme de la réalité de l'union hypostatique, sans atteindre à la plénitude de celle-ci.

L'unité hypostatique est infiniment plus réelle, plus solide et plus intime que l'unité de la race avec le Christ : voilà ce qu'il y a d'essentiel dans la distinction faite plus haut et ce qui l'a motivée. Dans cette distinction on ne donne pas au mot « mystique » son sens plein, celui de mystérieux, mais plutôt le sens de figuré, métaphorique, en opposition à réel et concret. Quand je nomme tout le genre humain corps du Christ, je parle en quelque sorte au figuré ; mais cette figure

1. * Sur l'histoire de l'expression « corps mystique », v. H. DE LUBAC, S. J., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris, 1944.

n'est pas une simple comparaison, elle repose sur une réalité profonde et objective, qui cache en elle un profond mystère [1].

L'Écriture nous présente le genre humain uni si intimement au Fils de Dieu qu'il ne forme pour ainsi dire avec lui qu'une seule personne. Dans l'Ancien Testament déjà le peuple israélite était appelé le fils de Dieu à cause de son lien intime avec le Christ, non seulement parce qu'il en était la figure, mais parce que, étant son peuple, il lui était apparenté et formait une personne morale avec lui [2]. L'Apôtre dit plus clairement encore que le Christ a beaucoup de membres dans la race, comme le corps naturel en a beaucoup [3]. De même que le Fils de Dieu est Christ quand il oint et pénètre son humanité propre, il l'est aussi, d'après l'Apôtre, quand il assume toute la race en lui et la consacre par son onction divine [4].

Ce n'est pas de façon transitoire que l'Écriture indique cette sorte d'unité, elle la maintient avec suite et de façons variées.

Nous devons nous garder nous-mêmes et notre corps comme un membre du Christ, comme une chose qui lui appartient et qui est sanctifiée par la dignité de sa personne, comme une chose sainte et immaculée [5]. Une profanation de notre corps n'est plus seulement une profanation de notre personne, c'est une profanation du Christ [6]. D'une façon générale, ce n'est pas seulement nous qui souffrons, c'est le Christ qui souffre en nous, d'une manière semblable à celle dont il a souffert dans sa propre humanité [7].

D'un autre côté les souffrances et les activités du Christ

1. * Cf. les précisions théologiques apportées par l'encyclique récente sur le corps mystique (29 juin 1943, traduction française et introduction par Mgr PICARD, Bruxelles, 1944).
2. *Os.*, XI, 1 ; cf. *Matth.*, II, 15.
* Cf. M.-J. LAGRANGE, O. P., *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, V, 1908, p. 481-499.
3. * *I Cor.*, XII, 12.
4. Cf. *I Cor.*, XII, tout le chapitre.
* D'après L. CERFAUX (*La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 159) il ne s'agit dans ce chapitre que du « corps » de l'église de Corinthe. Sur le « corps mystique » d'après saint Paul, cf. PRAT, *op. cit.*, II, p. 341-362.
5. *I Cor.*, VI, 15.
6. *Loc. cit.*
7. *Col.*, I, 24, d'après l'interprétation la plus sûre.

sont nôtres par notre union avec lui. Quand le Christ meurt et est enterré, nous mourons en lui et sommes enterrés [1] ; quand il ressuscite des morts et monte au ciel, nous ressuscitons avec lui des morts et montons avec lui au ciel. *Dieu*, dit l'Apôtre, *nous a communiqué la vie dans le Christ, par la grâce de qui vous êtes sauvés; il nous a ressuscités avec lui, et nous a fait asseoir avec lui au ciel* [2]. En effet, remarque à ce propos saint Jean Chrysostome, quand le Christ notre chef est ressuscité des morts, nous aussi nous sommes ressuscités, et quand le chef règne, le corps règne aussi. Quand le Christ obéit à son Père, nous obéissons au Père en lui ; quand il satisfait le Père nous satisfaisons en lui le Père, ainsi que dans le premier Adam nous l'avons offensé et avons mangé le fruit de l'arbre défendu [3].

Le Christ souffre en nous comme notre chef; nous souffrons et travaillons en lui comme dans notre chef. De même le Christ doit travailler et vivre en nous. Mais toutes nos activités ne sont pas pour cela à attribuer au Christ comme à notre chef; tout ce que font les membres de notre corps ne peut être attribué à la tête ou à tout l'homme. Seules appartiennent à la tête et à tout l'homme les activités qui viennent de la tête et de tout l'homme. Le Christ ne peut agir et vivre en nous que dans les activités qui procèdent de lui, qui sont inspirées et portées par la vertu qui émane de lui comme de la tête, par son propre Esprit. A ces activités, s'applique la parole de l'Apôtre : *Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* [4]. Même pour l'humanité propre du Christ, on peut dire que le Fils de Dieu vit et agit en elle pour autant que les actions accomplies en elle et par elle émanent de son Esprit divin, donc ne sont pas seulement accomplies par sa force naturelle, mais par la puissance divine de la personne qui la pénètre.

Bref, entre nous et le Christ a lieu, en vertu de notre incorporation à sa personne divine et de notre rattachement à sa propre humanité, tête du corps mystique, une *communicatio idiomatum*, pareille à celle qui a lieu entre sa propre humanité

1. *Rom.*, VI, 4, 6.
2. *Éph.*, II, 5, 6.
3. *Rom.*, V, 19.
4. * *Gal.*, II, 20.

et la personne divine. Cet échange de propriétés est la meilleure preuve de l'unité mystérieuse qui existe entre la race humaine et le Fils de Dieu entré dans son sein[1].

On peut d'ailleurs se représenter de la meilleure façon cette unité entre le Christ et les hommes par l'unité que l'Apôtre présente avec tant d'insistance comme l'image de l'unité du Christ et de l'Église, l'unité de l'homme et de la femme dans le mariage[2]. Ici la distinction des personnes est rigoureusement sauvegardée ; cependant l'unité est si intime et si complète, que les époux semblent ne plus former désormais

1. Cette *communicatio* est citée très souvent par les Pères grecs dans la lutte contre les ariens ; ils s'en servent pour expliquer les textes de l'Écriture qui attribuent au Christ une chose qui ne s'applique pas à lui-même comme Fils de Dieu. Ils la proposent en union avec et d'après l'analogie de la *communicatio* qui a lieu entre la divinité et l'humanité ; ainsi saint ATHANASE d'innombrables fois, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, saint CYRILLE, etc... Toute l'idée de l'unité mystique entre la tête et le corps est traitée avec prédilection par saint AUGUSTIN, surtout dans son commentaire sur les Psaumes. Nous citons l'un des plus beaux passages : « Ce psaume parle donc de la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, chef et membres. Car le même qui est né de Marie, qui a souffert, a été enseveli, est ressuscité, est monté au ciel et qui est maintenant assis à la droite du Père et intercède pour nous, est aussi notre chef. S'il est le chef, nous sommes les membres ; toute son église, répandue partout, est le corps dont il est le chef. Non seulement les fidèles qui vivent maintenant, mais ceux qui ont vécu avant nous et ceux qui viendront après nous jusqu'à la fin du monde, tous font partie de son corps ; il est lui-même la tête de ce corps, lui qui est monté au ciel. Nous connaissons donc le chef et le corps ; il est le chef, nous sommes le corps. Ce qu'il nous dit, nous devons l'entendre du chef et du corps ; car, ce qu'il a souffert dans son corps, nous l'avons souffert, et ce que nous souffrons en nous-mêmes, il le souffre. Quand la tête souffre, peut-on dire que la main ne souffre pas ? Si la main souffre, peut-on dire que la tête ne souffre pas ? Si le pied souffre, peut-on dire que la tête ne souffre pas ? Quand l'un de nos membres souffre, tous les membres s'unissent pour secourir le membre qui souffre. Si donc quand lui a souffert nous avons souffert en lui, et si lui est déjà monté au ciel et assis à la droite du Père, il souffre lui-même ce que son Église souffre dans les tribulations de ce siècle, dans les tentations, dans les épreuves, dans les angoisses (car c'est ainsi qu'elle doit être instruite, pour qu'elle soit purifiée comme l'or par le feu). Nous avons souffert en lui, c'est ce que prouvent les paroles de l'Apôtre : *Si vous êtes morts avec le Christ, comment jugez-vous de ce monde comme vivant encore ?* Et : *Notre vieil homme est crucifié avec lui, pour que le corps du péché soit détruit.* Si donc nous sommes morts en lui, nous ressusciterons aussi en lui. Le même Apôtre dit en effet : *Si vous êtes ressuscités avec le Christ, goûtez les choses d'en haut, cherchez les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite du Père.* Si donc nous sommes morts et ressuscités en lui, s'il meurt et ressuscite en nous (car il est l'unité de la tête et du corps), on peut dire que sa voix est aussi la nôtre et la nôtre la sienne. Écoutons donc le psaume et entendons en lui le Christ qui nous parle. » (*In Psalmum LXII*, n. 2.)

2. * *Éph.*, v, 22-23. Cf. § 85, en particulier p. 603.

qu'un seul tout. Ils ne forment pas seulement une unité morale par l'accord des sentiments et l'amour réciproque ; leur unité morale trouve une base physique réelle dans l'unité de corps. Leur unité personnelle n'est pas seulement morale comme celle des amis ; elle est si réelle et si profonde que la femme abandonne jusqu'à son indépendance en face de l'homme ; elle adopte son nom, elle trouve en lui son chef et son représentant naturel, mais elle a part également à tous ses honneurs et mérites.

Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, comme Novatien, saint Augustin et Cassien, ont parlé, avant l'apparition du nestorianisme, d'un mariage du Logos et de sa propre nature humaine. La comparaison est adéquate en beaucoup de points ; mais comme la parfaite unité d'hypostase n'y apparaît pas, et que Nestorius utilisait cette comparaison pour en couvrir son hérésie, les Pères postérieurs ne l'ont plus utilisée dans ce sens, expliquant que par l'entière unité hypostatique d'un membre de la nature humaine avec le Logos toute la nature lui a été unie au sens le plus fort et est devenue son épouse. En assumant une chair prise dans la race et en se l'appropriant, le Logos est devenu un, dans une chair, avec les autres personnes de la race. Le sein de la Vierge a été la chambre nuptiale où la nature humaine a fêté son ineffable union avec lui, où elle lui a été unie, prise par lui comme son épouse dans ses prémices[1]. Le membre de la race dans lequel et par lequel le Logos a épousé la nature entière, devait lui être uni bien plus intimement que les autres membres ; il devait être entièrement absorbé dans sa personne ; en lui le

1. Cf. THOMASSIN, *Theol. dogm. de Incarnat.*, l. III, c. 24 ; AUGUST., *Serm. 12 de temp.; Confess.*, l. IV, c. 12 ; CASSIAN., *De incarn.*, l. V, c. 12 ; surtout GREG. M., *In Ezech.*, hom. 38 : « Dieu le Père a célébré les noces de son Fils quand il l'a uni à la nature humaine dans le sein de la Vierge, quand il a voulu que celui qui était Dieu de toute éternité devînt homme à la fin des temps. Mais comme une telle union a ordinairement lieu entre deux personnes, nous devons prendre garde de croire que la personne du Dieu et homme, notre rédempteur Jésus-Christ, a été formée de deux personnes. Nous disons que cette personne est formée de deux natures et possède deux natures, mais nous considérons comme une hérésie de croire qu'elle soit composée de deux personnes. On peut dire plus ouvertement et plus sûrement que le Père a célébré les noces de son Fils-Roi, en lui associant la sainte Église par le mystère de l'Incarnation. » Cf. p. 373, les dernières lignes de la note 1. Cf. encore AUGUST., *Ibid.*, tr. II, n. 2 : « Toute l'Église est l'épouse du Christ ; le principe et les prémices en sont la chair du Christ : c'est ici que l'épouse a été unie à l'époux dans la chair. »

Logos même devenait chair, avec les autres il devenait *une chair*.

Cette conception de l'unité de corps entre l'Homme-Dieu et les hommes, tout à fait biblique et patristique, a encore l'avantage de faire ressortir d'une manière frappante le mode et la signification de l'unité de l'humanité et de son second chef, l'Adam céleste, et ceux de son unité avec son premier chef, l'Adam terrestre. Les liens qui relient la nature humaine au nouvel Adam sont plus solides et plus intimes que ceux qui la relient à l'ancêtre terrestre. Ici aussi vaut la parole : *L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse* [1]. L'humanité appartient d'autant plus à cet époux, qu'il est son maître suprême et tout-puissant à qui l'ancêtre aussi est soumis, et que, par son mariage avec lui, l'humanité ne doit pas seulement recouvrer la noblesse qu'elle a perdue en Adam, mais être élevée au-dessus de sa nature et de tout ce qui est terrestre, au-dessus même des cieux, et être introduite dans le sein du Père céleste.

Nous aurons à parler bientôt plus longuement du sens de ce mariage et de l'unité de corps. Faisons remarquer encore que l'unité corporelle du Fils de Dieu et du genre humain réalisée immédiatement dans l'Incarnation est d'abord à concevoir d'après l'analogie de l'unité d'Adam et d'Ève, pour autant qu'Ève était tirée de la côte d'Adam, non d'après l'analogie de celle qui se réalisait par le mariage formellement contracté et consommé. Cette dernière unité se réalise entre le Christ et nous par le baptême et par l'Eucharistie. Pour baser et préparer l'unité matrimoniale, la femme avait été prise du côté de l'homme ; cette unité était établie sur leur destination réciproque l'un pour l'autre. L'adoption par le Fils de Dieu d'une nature humaine prise au sein de la race est devenue la base de son mariage formel avec celle-ci par le baptême et l'Eucharistie ; elle est comme un mariage virtuel, en vertu duquel le Fils de Dieu pouvait déjà verser son sang pour la nature humaine comme pour son épouse, afin de la rendre pure et immaculée, apte à une union sainte avec lui, et de la nourrir de sa propre chair et de son propre sang.

Ceci prévient partiellement l'objection qu'on pourrait

1. * *Gen.*, II, 24 ; *Éph.*, V, 31.

faire ici : ce n'est pas le genre humain comme tel qui forme le corps dont la tête est le Christ, ce sont les membres qui lui sont unis par la foi ou par le baptême, les membres de l'Église. Qui niera qu'au sens strict les hommes ne deviennent membres du Christ que par la foi et le baptême ? La foi seule rend leur union au Christ vivante ; l'Esprit du chef commence à travailler en eux, eux s'attachent à leur chef et vont à lui. Dans le baptême seul l'union des hommes au Christ devient organique, elle apparaît dans l'homme extérieurement et intérieurement ; le Christ signe ses membres du sceau de leur appartenance à lui et les met en pleine possession des droits et privilèges qui leur reviennent comme aux membres de son corps [1].

Mais, dans la foi comme dans le baptême, l'unité de corps avec le Christ n'est pas établie, elle est supposée. Dans la foi l'unité devient vivante ; elle doit être présente matériellement, morte, avant d'être animée par la foi. L'Esprit du chef ne peut pas affluer en nous, si nous n'appartenons déjà de quelque manière à son corps. De notre côté nous ne pouvons nous attacher à ce chef, s'il n'est déjà réellement notre chef et si nous ne lui sommes pas déjà reliés d'une certaine manière. La foi, et même l'unité totale avec le Christ, peut exister en nous avant le baptême ; une certaine unité de corps doit donc aussi précéder le baptême. L'unité est exprimée, organisée, achevée dans le baptême ; elle est fondée auparavant. La base de la communauté de biens et de grâces avec le Christ, c'est son lien avec la race comme telle. Dans le Nouveau Testament le Christ a fait du baptême l'organe normal de l'entrée effective dans la jouissance de cette communauté. Dans l'Ancien Testament cette communauté n'était aucunement rattachée au baptême, ni *in re* ni *in voto*, et cependant le Christ était le chef de l'humanité dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament [2].

Nous n'avons donc aucun motif pour abandonner notre conception, il nous faut essentiellement la maintenir. On verra combien grande et mystérieuse l'Incarnation apparaît à sa lumière.

1. * Cf. au ch. VII, § 82 ss., comment cette union s'opère et se parfait par les sacrements.
2. CYRILL. AL., *In Ioan.*, l. VI, ad verba : *cognosco oves meas* (*Jean*, X, 14), p. 653 s.

§ 57

L'HOMME-DIEU COMMUNIQUE A L'HUMANITÉ LA DIGNITÉ DIVINE ; IL FONDE ET PARFAIT LA FILIATION DIVINE

L'HOMME-DIEU ÉLÈVE LES MEMBRES DE SON CORPS À UNE DIGNITÉ INFINIE. IL LEUR COMMUNIQUE LA DIGNITÉ DIVINE DE SON HUMANITÉ PROPRE. D'APRÈS LES PÈRES LE FILS DE DIEU S'EST FAIT HOMME POUR QUE LES HOMMES DEVIENNENT FILS DE DIEU. L'INCARNATION ÉTABLIT DANS L'HUMANITÉ LE DROIT À LA FILIATION DIVINE. L'ESPRIT DU CHRIST DEVIENT L'ESPRIT DE SON CORPS. LE CHRIST NE RÉPARE DONC PAS SEULEMENT CE QU'ADAM AVAIT PERDU, IL LE COMPLÈTE.

Autant cette position de l'Homme-Dieu ou du Fils de Dieu dans son humanité vis-à-vis du genre humain est merveilleuse et mystérieuse, autant sa signification sera merveilleuse et mystérieuse.

Chef surnaturel du genre humain, le Christ avait évidemment le pouvoir de réparer ce que le premier chef avait détruit. Le premier Adam chargeait le genre humain d'une dette infinie par sa solidarité avec lui ; le nouvel Adam pouvait et devait payer cette dette en vertu d'une solidarité plus grande encore, par laquelle ses mérites infinis appartenaient au genre humain. Et puisque le genre humain ne pouvait reconquérir la justice surnaturelle sans payer sa dette, il devait la regagner en payant cette dette par son nouveau chef.

Ici le second chef compensait pour le premier et le remplaçait. Mais ce serait sous-estimer la grande dignité surnaturelle du nouveau chef que de lui faire simplement réparer une lacune. Ce ne peut être qu'un élément subordonné de sa destinée et de sa signification[1]. Le caractère essentiel de l'incorporation du genre humain au Christ n'est pas la compensation, mais l'élévation. *Comme chef, l'Homme-Dieu élève toute l'humanité à une hauteur incompréhensible et incommensurable de dignité, de vie et d'activité;* en l'élevant ainsi il la rend capable de réparer parfaitement les défauts provenant, de quelque manière que ce soit, de sa bassesse naturelle ou de sa chute coupable. L'acquittement de la dette découle de soi

1. * Cf. p. 361.

de la grande dignité accordée ici à l'humanité ; la dette elle-même n'est remise que pour que l'humanité puisse s'élever entièrement à la dignité qui lui est destinée par l'Incarnation.

La signification et l'influence de l'Homme-Dieu sur toute l'humanité doivent être fixées *à la mesure de la signification et de l'influence de la personne divine sur sa propre humanité*[1], en tenant toujours compte de la différence spécifique. « Le chrétien est un autre Christ », disait un ancien Père. « Ce que l'homme est, » dit saint Cyprien, « le Christ a voulu l'être, pour que l'homme puisse être ce que le Christ est[2]. » Cela veut dire que la dignité et la puissance divines du Verbe, qui oignaient sa propre humanité et formaient le Christ par l'union avec elle, doivent s'étendre à toute l'humanité et agir en elle, pour élever, glorifier et diviniser ses membres par l'unité avec leur chef. Voyons cela en détail.

L'humanité propre du Christ était revêtue, par l'union hypostatique, de la dignité divine du Fils de Dieu ; le Christ devait être adoré par toutes les créatures dans son humanité et être aimé par son Père avec le même amour infini que dans sa divinité. Par suite de sa dignité, cette humanité devait être revêtue de la sainteté et de la gloire de la nature divine, pour être parée conformément à sa dignité infinie.

Si d'une manière analogue le genre humain devient le corps du Christ et ses membres les membres du Fils de Dieu, s'il est assumé par la personne divine comme sa propriété, la dignité divine du Fils ne doit-elle pas, toutes proportions gardées, affluer dans les hommes comme dans ses membres ? Dieu le Père ne doit-il pas étendre à ces membres l'amour qu'il porte à son Fils, les embrasser tous d'un seul et même

1. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE avait déjà dressé explicitement cette règle (*Contra Eunom.*, l. XII) : « *Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est.* En effet, de la même façon que nous voyons ce corps, qui de sa nature tend en haut, monter aux cieux par les airs, nous croyons, selon les paroles de l'Apôtre, que nous serons ravis dans les nuages à la rencontre du Christ dans les cieux. De même, quand nous entendons que celui qui est vrai Père et Dieu, est devenu le Père et Dieu de nos prémices, il n'y a plus lieu de douter que le même Père et Dieu est devenu notre Père et notre Dieu, nous qui savons que nous suivrons la même voie, etc. »

2. *De idol. van.*, c. 11.

* L'authenticité de cet écrit est très douteuse.

amour dans son Fils[1] ? Ne doit-il pas communiquer aux membres mystiques la sainteté et la gloire divines dont il orne l'humanité de son Fils ? Ne doit-il pas les élever infiniment et les placer sur le même trône que son Fils[2] ?

La dignité divine que l'homme reçoit par son incorporation au Christ lui donne droit à la divinisation, c'est-à-dire à la glorification de sa nature qui correspond à cette dignité. Si la grâce ne devait pas rendre la nature humaine participante de la nature divine, cette union avec le Fils de Dieu serait vaine et dénuée de sens. Pourquoi cette incorporation au Fils de Dieu, si l'homme doit rester au niveau de sa propre nature ?

Les Pères disent, d'après l'Écriture, que, si le Fils de Dieu devient homme, c'est pour diviniser l'homme. « Dieu est devenu homme, » dit saint Augustin, « pour que l'homme devienne Dieu[3]. » « Dieu, » dit saint Hilaire, « devenu homme et devenu ce que nous sommes, nous a saisis par la nature corporelle, alors que nous étions éloignés de sa nature ; c'est à nous maintenant de tendre à saisir ce qu'il est lui-même, de nous empresser vers cette gloire, de saisir ce en quoi nous avons été saisis, acquérant la nature divine tandis que Dieu a pris possession de la nature humaine[4]. » « Le Seigneur,

1. *Pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et que je sois en eux* (*Jean*, XVII, 26). *Qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle dans les cieux, dans le Christ, comme il nous a élus en lui avant la création du monde... à la louange de sa grâce glorieuse, dont il nous a gratifiés dans son Fils bien-aimé* (*Éph.*, I, 3-6).

2. Nul n'a dépeint cette élévation de la nature humaine en traits plus glorieux que saint LÉON dans son premier sermon sur l'ascension du Christ. Il parle tout d'abord, il est vrai, de l'élévation extérieure du corps ; mais celle-ci n'est que le reflet de l'élévation et de la glorification intérieure de toute la nature, dans le Christ comme dans les hommes. « Certes, il y avait une cause de joie grande et ineffable, quand la nature du genre humain montait, en présence de la sainte multitude, au-dessus de la dignité de toutes les créatures célestes, dépassant les ordres angéliques, élevée au-dessus des hauteurs des archanges, sans autre terme à son ascension que le sein du Père éternel, associée à sa gloire, elle qui avait été unie à sa nature dans son Fils. L'ascension du Christ est notre élévation ; là où la gloire du chef a précédé, l'espoir appelle le corps ; réjouissons-nous dignement, très chers frères, et rendons pieusement grâces. Aujourd'hui nous n'avons pas seulement été affermis dans la possession du paradis, nous avons pénétré les plus hauts cieux dans le Christ, nous avons acquis, par la grâce ineffable du Christ, une dignité plus grande que celle que nous avions perdue par l'envie du diable. Ceux qu'un ennemi acharné avait chassé du bonheur de la première demeure, le Fils de Dieu en a fait un corps avec lui et les a placés à la droite du Père. »

3. « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. » (*Serm.* 13 *de temp.*)

4. « Si enim nos per corporalem naturam Deus naturae suae dissidentes homo genitus apprehendit, factus ipse quod nos sumus ; nostrum est ad apprehendum nunc id, quod est ipse, contendere ; ut in eam gloriam festinatio nostra se misceat, atque ita apprehendamus id, in quo fuimus apprehensi, si naturam Dei consequamur, Deo ante naturam hominum consequente. » *De Trinit.*, l. II, n. 24.

* Cette citation paraît inexacte bien que semblable.

attirant à lui notre corps, » dit le grand Athanase, « est devenu homme, nous, hommes, sommes divinisés, assumés par sa chair[1]. » « Le Fils de Dieu, » remarque saint Léon, « est venu pour détruire les œuvres du démon, il s'est uni à nous et nous a unis à lui, afin que l'abaissement de Dieu vers l'homme soit l'élévation de l'homme à Dieu[2]. »

Saint Pierre Chrysologue parle encore mieux ; il admire comme un miracle ineffable qu'entre le ciel et la terre, la chair et Dieu, puisse s'établir soudainement un tel échange, que Dieu devienne homme, l'homme Dieu, le maître serviteur, le serviteur fils, et que s'établisse entre la divinité et l'humanité une parenté si intime et éternelle[3]. De même saint Maxime le Confesseur : « Le Logos de Dieu a de nouveau rempli de science la nature dépouillée de sa science ; la fortifiant jusqu'à l'immortalité, il l'a rendue divine, non dans sa substance, mais dans sa condition, la marquant de son propre esprit et l'unissant comme l'eau à la propriété du vin pour la fortifier ; *il se fait vraiment homme, pour faire de nous des dieux par la grâce*[4]. »

Les Pères considèrent généralement comme le contrepoids de l'abaissement infini de Dieu et comme son but vraiment digne, l'élévation de l'homme à la dignité et à la gloire divines. Ils l'expriment ordinairement en disant que le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme pour faire des enfants des hommes les enfants de Dieu ; la conséquence naturelle de

1. *Adversus Ar.*, or. 4.

* Ce discours n'est probablement pas authentique.

2. *Serm. 7 de nativ.*, in illud : *Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt.* « Quelle intelligence peut saisir ce mystère, quelle langue raconter cette grâce ? L'iniquité retourne à l'innocence... les étrangers sont adoptés et ont part à l'héritage..., les hommes terrestres deviennent célestes. Quelle est cette transformation, sinon celle de la droite du Très-Haut ? *Quoniam venit Filius Dei dissolvere opera diaboli, et ita se nobis nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio.* »

3. *Sermo* 72.

* Cf. p. 324.

4. *Cap. theol.*, Cent. II, c. 26.

* L'authenticité de ces 500 *Diversa capita ad theologiam et œconomiam spectantia* est très douteuse.

l'Incarnation est que les hommes obtiennent le droit et le pouvoir de devenir enfants de Dieu. L'Écriture Sainte avait explicitement devancé les Pères : *Dieu a envoyé son Fils, né de la femme*, avait dit l'Apôtre, *pour que nous recevions la grâce de l'adoption*[1]. Et le disciple qui était particulièrement initié aux mystères de l'Homme-Dieu, dans sa description grandiose de la genèse du mystère, souligne comme son effet principal : *le Logos, venant dans sa propriété, a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu*[2].

Déjà Irénée pouvait donc enseigner : « Le Verbe s'est fait homme, pour que l'homme, recevant le Verbe et la grâce de l'adoption, devînt enfant de Dieu[3]. » Et encore : « Dans son amour incommensurable il est devenu ce que nous sommes, pour faire de nous ce qu'il est lui-même[4]. » Saint Cyrille d'Alexandrie est plus explicite : « Au moyen du Verbe qui s'unit l'humanité (la race) par la chair qu'il assume et qui est uni par sa nature au Père, ce qui était serviteur s'élève à la dignité de l'enfant, appelé et élevé, par la communauté [illegible] vrai Fils, à la dignité que celui-ci possède par nature[5]. »

Nous pourrions citer de saint Cyrille d'innombrables passages qui développent la même idée[6]. Ajoutons seulement quelques textes qui marquent avec plus de précision le mode dans lequel les privilèges du Christ se communiquent au genre humain comme à son corps. Voici comment saint Cyrille explique les paroles de l'Évangeliste : *Et il a habité parmi nous*[7].

« L'Évangéliste remarque justement que le Verbe a habité parmi nous. Il révèle par là ce grand mystère : Nous sommes tous un dans le Christ, et la totalité (τὸ κοινὸν πρόσωπον) de l'humanité est en lui. C'est pourquoi il est appelé le nouvel Adam ; par la communauté de nature il remplit tout de béatitude et de gloire, comme le premier Adam avait tout rempli de corruption et de honte. Le Verbe a donc habité en tous par un seul, afin que par celui-ci, établi en puissance comme

1. *Gal.*, IV, 4.
2. *Jean*, I, 12.
3. Apud THEODORETUM, *Dial.* I.
4. *Adv. Haer*, praef. ad lib. V.
5. *In Ioan.*, c. I, ad verba : *Qui ex Deo nati sunt.*
6. Cf. PETAV., *De Incarn.*, l. II, c. 8 ; CASINI, *Quid est homo*, dans mon édition à partir de la p. 236.
7. * *Jean*, I, 14.

Fils de Dieu dans l'esprit de sanctification, cette dignité (la filiation divine) rejaillisse sur toute la race et que par un seul d'entre nous s'applique à nous cette parole : *J'ai dit : vous êtes tous des dieux et des fils du Très-Haut*[1]. Dans le Christ la nature de serviteur (la nature humaine) devient libre par son adoption dans l'unité mystique de celui qui porte la forme de serviteur, en nous elle devient libre par sa ressemblance avec lui dans la parenté de la chair. Pourquoi sinon n'a-t-il pas adopté les anges, mais la semence d'Abraham ; pourquoi devait-il devenir en tout semblable à ses frères et vraiment homme ? N'est-il pas manifeste à tous qu'il est descendu dans la nature de serviteur, non pour s'acquérir quelque chose, mais pour donner du sien, pour que nous nous élevions par la ressemblance avec lui à son propre bien, pour que nous devenions riches par sa pauvreté et soyons trouvés dieux et enfants de Dieu par la foi. Celui qui de sa nature est Fils de Dieu a habité parmi nous, c'est pourquoi nous crions dans son Esprit : Abba Père[2]. »

« Quand le Fils de Dieu, » dit saint Pierre Chrysologue, « fut descendu dans notre chair, comme la pluie sur la toison, avec toute l'onction de la divinité, il a été appelé Christ à cause de l'onction ; il est seul auteur de ce nom, celui qui fut tellement rempli et pénétré *(superfusus et infusus)* de Dieu que l'homme et le Dieu fussent un Dieu. Il a versé le nom de cette onction sur nous, qui sommes appelés chrétiens d'après le Christ[3]. » « L'onction de la divinité se répand sur

1 *. *Ps. LXXXI*, 6.
2. *In Ioan.*, p. 96. Non moins beau est cet autre passage du même saint Cyrille : « Le Christ est exalté, oint et sanctifié pour nous, afin que par lui la grâce parvienne à tous *comme déjà accordée à la nature et à tout le genre humain.* Le Sauveur lui-même dit dans l'évangile de Jean : Je me sanctifie pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés (*Jean*, XVII, 19). *Car ce qui est dans le Christ nous est distribué à nous.* Il n'a pas reçu la sanctification pour lui-même (car il était lui-même sanctificateur), mais pour l'accorder à la nature humaine, étant devenu pour ainsi dire la voie et le principe des biens qui sont répandus en nous. C'est pourquoi il dit: Je suis la voie, par laquelle la grâce divine descend pour ainsi dire en nous, *exaltant, sanctifiant, glorifiant et déifiant à cet effet la nature humaine dans le Christ d'abord.* » (*Thesaur.*, assert. 20, p. 197.)
* V. la traduction de *Comm. in Ioan.*, I, 14, dans *La Vie Spirituelle*, LVIII, 1939, p. 296-302.
3. *Hom.* 60 : « Postquam Dei filius sicut pluvia in vellus toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nuncupatus est Christus : et huius nominis exstitit solus auctor, qui sic Deo superfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. Hoc ergo unguenti nomen effudit in nos, qui a Christo dicimur Christiani ; et impletum est illud, quod cantatur in canticis canticorum : *Unguentum effusum est nomen tuum.* » (*Cant.*, I, 2.)

nous, » remarque saint Augustin, « parce que le Christ, en nous incorporant à lui, a fait de nous ses membres, pour que nous aussi soyons oints en lui[1]. » De même saint Léon : « Dans le Christ habite réellement la plénitude de la divinité, et en lui vous avez été comblés. La divinité toute entière remplit son corps tout entier, et comme rien ne manque à la majesté dont la présence remplit le temple, il n'y a rien dans le corps qui ne soit occupé par celui qui l'habite. Et quand il est dit : Vous êtes comblés en lui, cela désigne évidemment notre nature ; cela ne nous concernerait pas, si le Verbe de Dieu ne s'était pas uni le corps et l'âme de notre race[2]. »

Il est donc établi selon la doctrine des Pères, que le chef de la race, oint par la plénitude de la divinité comme Fils unique de Dieu, peut et doit communiquer à ses membres sa dignité et avec elle la gloire et la sainteté qui y correspondent.

Dieu aurait pu nous adopter comme ses enfants et faire de nous, selon la grâce, les frères de son propre Fils sans l'Incarnation[3]. Nous sommes déjà enfants de Dieu en étant *semblables* au Fils unique de Dieu par la participation à sa nature. Mais sans l'Incarnation cette dignité ne serait pas fondée de notre côté et elle aurait une valeur moins parfaite. Elle dépasse trop notre nature, pour que nous puissions espérer de quelque façon que ce soit la posséder ou l'acquérir. Elle est pure grâce, motivée uniquement par la grande bonté de Dieu ; cette grâce ne serait pas assez puissante par elle-

1. *In Psalm. XXVI.*

2. *Serm.* 10 *in Nativ.* : « *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous.* C'est-à-dire en nous, que la divinité du Verbe s'est unis, dont nous sommes la chair prise du sein d'une Vierge. Si cette chair n'était pas vraiment nôtre, c'est-à-dire vraiment humaine, le Verbe fait chair n'aurait pas habité en nous. Mais il a habité en nous, lui qui a fait sienne la nature de notre corps, la Sagesse s'édifiant une maison, non d'une matière quelconque, mais de notre substance même, dont l'assomption est révélée par ces mots : Le Verbe s'est fait chair et il a habité en nous (*Jean*, I, 14). La doctrine du bienheureux apôtre Paul est d'accord avec cette sainte prédication : *Veillez que personne ne vous trompe par une vaine philosophie ou des faussetés trompeuses selon une tradition humaine, selon les principes du monde et non selon le Christ, car dans le Christ habite corporellement la plénitude de la divinité, et vous avez été remplis en lui* (*Col.*, II, 8-10). — Totum igitur corpus implet tota divinitas ; et sicut nihil deest illius maiestatis, cuius habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est : et estis repleti in illo, nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus unisset. »

3. * Cf. p. 360.

même pour nous introduire réellement dans la relation personnelle du Fils de Dieu à son Père, de sorte que ce Père devienne en lui et par lui vraiment notre Père.

Par l'Incarnation nous sommes vraiment incorporés à la personne du Fils de Dieu. Dieu ne nous voit plus seulement dans la dignité de notre propre personne, il nous voit dans son Fils, et voit son Fils en nous ; il nous voit dans notre unité et notre parenté substantielles avec son Fils ; cela nous rend parfaitement dignes d'être adoptés comme ses enfants ; nous portons déjà virtuellement cette grâce en nous par notre union avec son Fils unique.

La filiation elle-même n'est donc plus, par le Christ, une simple filiation adoptive ; nous ne la recevons pas comme des étrangers, mais comme des parents, des membres du Fils unique, nous pouvons y prétendre comme à un droit. Notre filiation a quelque chose de la filiation du Christ lui-même qui la fonde. N'étant plus de simples enfants adoptifs, mais des membres du Fils propre, nous entrons réellement dans la relation personnelle du Fils de Dieu vis-à-vis de son Père. C'est en toute vérité, non seulement par analogie ou par ressemblance, que nous appelons le Père du Verbe notre Père ; il est notre Père, non par un simple rapport analogique, mais par le même rapport par lequel il est Père du Christ. Il l'est de la même manière qu'il est, par la même relation, Père de l'Homme-Dieu dans son humanité et Père du Verbe éternel. Nous ne sommes donc pas de simples frères adoptifs qui partageons la gloire et la grandeur du Verbe éternel, nous sommes dans une certaine mesure *un seul Fils* du Père avec lui et en lui ; c'est par cette unité que nous lui devenons semblables et participons à sa gloire.

Déjà saint Cyrille a exprimé cette distinction dans toute sa rigueur. « Le même, dit-il, est le Fils unique et le Premier-né, Fils unique comme Dieu, Premier-né parce qu'il a habité parmi nous et parmi de nombreux frères, afin que nous devenions en lui et par lui enfants de Dieu selon la nature et selon la grâce : selon la nature *en lui* et en lui seul, selon la grâce et par participation, *par lui* dans l'Esprit[1]. »

1. *De recta fide*, p. 27. Cf. NACLANTUS, *In cap. I ep. ad Eph.*, et *Tractat. de regno Christi* ; le cardinal DE BÉRULLE, inter opusc. n. 84. NACLANTUS s'exprime comme suit : « Nous avons reçu l'Esprit d'adoption ; par lui nous

On se représentera plus facilement ce mystère en retournant à l'unité de corps entre nous et le Christ et en recourant de nouveau à l'analogie du mariage. Par l'union avec son mari l'épouse du Fils propre ne devient-elle pas la fille du père de son mari d'une manière plus parfaite qu'une étrangère simplement adoptée par ce père ? Cette dernière relation est purement extérieure, créée seulement d'après l'analogie de la filiation réelle ; la première au contraire est intimement liée à la filiation réelle et fondée par elle ; ce n'est qu'une extension de la même relation. Il suffit d'appliquer cela à la relation créée par l'Incarnation entre le genre humain et le Père du Christ.

Voilà comment l'Incarnation du Fils de Dieu pose dans le genre humain le vrai fondement de son adoption [1] et l'élève en même temps à une perfection incomparable. Elle permet l'extension de la paternité divine trinitaire au genre humain [2]. Cette paternité n'est pas simplement imitée, par pure grâce, dans les rapports de Dieu avec l'homme, elle est substantiellement étendue à celui-ci, et ce n'est que par cette union réelle avec l'homme qu'elle montre sa puissance assimilatrice. L'Incarnation place le processus trinitaire en continuité réelle avec le genre humain, en le prolongeant en lui ; elle élève réellement l'humanité dans le sein du Père ; l'humanité ne

ne sommes pas seulement devenus les frères et les cohéritiers du Christ, nous avons été transformés en ses rameaux et en ses membres, à tel point que nous sommes absorbés en lui, s'il est permis de le dire. Non seulement il vit en nous *(ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi)*, non seulement il parle *(voulez-vous une preuve de celui qui parle en moi, le Christ)*, non seulement il souffre *(j'accomplis dans mon corps ce qui manque aux souffrances du Christ*, et : *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?)*, non seulement il est vêtu, nourri *(ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait)*, mais nous sommes considérés comme un seul avec lui, nous recevons son trône comme il nous l'a promis, afin que là où il est, nous y soyons aussi, comme il l'a demandé au Père, lui qui n'a jamais demandé sans être exaucé, à cause de sa piété ; de la sorte nous devenons d'une certaine façon des fils adoptifs, des fils par nature, nous prions le Père, non seulement par grâce, mais pour ainsi dire par nature. C'est pourquoi l'Esprit-Saint, non seulement crie : Père, dans les cœurs des fidèles, mais soupire pour ainsi dire ce nom, disant : Abba, Père, afin que par ce soupir le Père soit attesté des deux manières. » Dans THOMASSIN, *Dogm. theol. de Incarnat.*, l. VIII, c. 9 et l. VI, c. 19.

1. * Pour rester logique avec lui-même, l'auteur parlerait mieux ici de *filiation* que d'*adoption*. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer (p. 147, n. 1), ces deux termes sont pour lui des images qui se complètent, mettant en lumière chacune un aspect de la même réalité.

2. * Cf. p. 364.

reçoit pas seulement de l'extérieur un don miséricordieux, elle reçoit directement de sa source la grâce de l'adoption, avec toute les dignités et tous les droits contenus en elle.

D'une manière semblable nous entrons, comme membres du Fils de Dieu, dans un rapport plus intime et plus personnel avec l'Esprit-Saint que par la grâce seule. Nous avons déjà vu que le Saint-Esprit nous est donné dans son hypostase avec la grâce de l'adoption, comme le sceau de cette dignité ; par lui nous entrons dans une relation avec le Père, analogue à celle du Fils avec le Père [1]. Ici il devient notre propriété parce que nous le possédons comme l'Esprit de notre chef. Il scelle le rapport par lequel nous sommes, non seulement *à côté* du Fils unique, mais *en* lui, un Christ vis-à-vis du Père. Il nous est donné, ou plutôt il nous appartient *ipso facto* comme le gage de l'amour dont le Père nous aime dans son Fils unique et comme le gage de l'amour que le Fils porte pour nous à son Père. La relation par laquelle le Saint-Esprit habite en nous comme le *Spiritus Christi* est absolument hypostatique ; elle le serait, même si la grâce ne nous mettait déjà en relation hypostatique avec le Saint-Esprit. Elle est la base et la couronne de la filiation divine contenue dans la grâce ; la base, parce que notre droit sur le gage de l'amour paternel doit attirer sur nous les effets de cet amour, la couronne parce qu'elle noue si intimement la filiation adoptive à la filiation naturelle.

Les endroits où l'Écriture parle de la mission et de l'habitation hypostatiques du Saint-Esprit, et que nous tâchions d'expliquer plus haut en rapport avec la grâce de l'adoption [2], reçoivent ici leur sens le plus réel et le plus profond. Le Saint-Esprit entre plus dans une relation personnelle et hypostatique avec nous par l'adoption de la nature humaine dans la mission du Fils, que par la simple régénération spirituelle de notre âme. Procédant de l'hypostase du Fils, le Saint-Esprit descend hypostatiquement avec lui dans le corps réel et mystique qu'il assume. Esprit procédant du chef et appartenant au chef par cette procession, il habite le corps par un vrai prolongement de sa procession éternelle.

1. P. 177 s.

2. §§ 29 et 30.

Bien que le Saint-Esprit n'assume pas une nature humaine, ou plutôt à cause de cela, on peut dire qu'il a été envoyé hypostatiquement dans la mission du Fils, avec celui-ci. Cette mission s'accomplit évidemment en substance par l'entrée du Fils dans le genre humain. Mais la possession vivante et la jouissance de l'Esprit-Saint ont été communiquées plus tard à l'humanité, après la résurrection du Christ, après que le Christ eut manifesté dans son propre corps toute sa gloire divine, et fut apparu aussi dans sa chair comme le Fils glorieux de Dieu.

Nous voyons donc à quel point le nouveau chef céleste de l'humanité dépasse le premier Adam. Adam était l'enfant adoptif de Dieu. De sa nature il n'était pas plus que les autres hommes ; s'il se trouvait à la tête de la race, il ne pouvait pas donner ou mériter aux autres membres une dignité supérieure à celle qu'ils possédaient par nature. Ni par sa dignité naturelle ni par ses œuvres, il ne pouvait devenir, pour lui-même ni pour ses descendants, le principe de biens surnaturels, d'un ordre surnaturel. Il n'était que le point de départ choisi par Dieu pour étendre à ses descendants la dignité de l'adoption. Il ne pouvait pas la leur donner, puisqu'elle ne lui appartenait pas ; il ne pouvait que la perdre. L'Homme-Dieu au contraire, en vertu de sa dignité propre et personnelle, est principe de l'ordre surnaturel ; la grâce lui appartient essentiellement, par lui elle devient le bien de l'humanité. Il est par excellence le dépositaire de la grâce pour le genre humain ; il ne peut que la donner, non la perdre, ni pour lui ni pour les autres.

L'Homme-Dieu ne doit pas seulement être regardé comme comblant une lacune créée par le péché d'Adam, mais comme complétant Adam par rapport à ce qu'il pouvait et devait être. L'Homme-Dieu est le vrai et inamovible fondement et principe de grâce dans l'humanité ; tandis qu'Adam ne pouvait être que principe et fondement de la nature[1].

1. CYRILL., *Thesaurus*, p. 238 : « Il est donc Fils unique selon la nature, lui qui seul est né du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière ; mais il est Premier-né pour nous, pour que notre nature, insérée et fixée pour ainsi dire sur une racine immortelle, vive par celui qui est éternel. Car toutes choses sont faites, subsistent et sont conservées par lui. » — De même, *De recta fide*, p. 17 : « Après s'être approprié l'âme humaine et l'avoir pénétrée de la stabilité et de l'immutabilité de sa nature, comme on enduit une toison de couleur, il la déclare supérieure au péché. ...Ainsi l'âme, après avoir appartenu à celui qui n'a pas connu le péché, a acquis un état solide et stable en tous lieux, plus puissant que le péché sous de nombreux aspects. Car le Christ est établi comme la racine et le commencement de tous ceux qui sont rénovés dans l'Esprit en une vie nouvelle et en un corps immortel ; par une certaine communication de grâce, il a étendu à tout le genre humain la sûreté et la stabilité de sa divinité. »

Complétant de cette façon Adam, il pouvait aussi le remplacer lorsqu'Adam et ses descendants furent déchus de la grâce, et leur restituer celle-ci.

Adam possédait comme un don supplémentaire la grâce de l'intégrité, germe de la gloire de toute la nature ; on sous-estimerait la dignité que l'humanité reçoit par le Christ, si l'on n'y ajoutait le droit à ce don. Corps du Christ, l'humanité doit devenir conforme à son chef, non seulement dans son union à Dieu, mais encore dans la glorification et l'élévation surnaturelle de toute sa nature.

Cela ne veut pas dire que les hommes reçoivent dès cette vie tous les privilèges qu'ils avaient possédés dans le premier Adam. Le Christ lui-même n'a pas orné son humanité de tous ces privilèges. Cela veut dire que ces dons ne dépassent plus comme auparavant la dignité des hommes ; si par ailleurs cette dignité doit être sauvegardée dans toute son élévation, ces dons reviendront tôt ou tard aux hommes. En fait nous recevons de nouveau l'intégrité, non dans cette vie une intégrité imparfaite qui protège la nature de la corruption, mais dans l'avenir l'intégrité de la glorification qui rétablira la nature dissoute et la gardera désormais indissolublement dans la gloire divine[1]. C'est une preuve de la grandeur de notre dignité, que nous puissions faire valoir des droits à un rétablissement si merveilleux et à la glorification de notre nature.

La dignité que le genre humain façon par l'union avec son nouveau chef, l'Homme-Dieu, est donc si grande qu'elle lui mérite comme naturels et propres tous les biens surnaturels, à quelque degré qu'ils dépassent sa dignité naturelle. Par sa dignité personnelle et divine l'Homme-Dieu mérite pour l'humanité toute la série des biens surnaturels que celle-ci ne pouvait mériter d'aucune autre manière. Telle est la première signification de l'Incarnation pour le genre humain,

1. * Cf. chap. IX, § 87.

signification qui, seule, fait déjà apparaître sa grandeur unique.

Il pourrait paraître étonnant que nous basions ici un mérite sur la dignité de la personne du Christ, non sur son activité libre. Nous entendons ici par mérite la dignité d'une personne et les droits qui découlent de cette dignité. Une personne peut posséder une telle dignité sans accomplir d'œuvres fixes ; elle peut la communiquer à d'autres personnes qui lui sont unies. Cette dignité de la personne est même ce qui donne aux œuvres la valeur qui les rend méritoires. Nous verrons plus tard comment le mérite du Christ se parfait dans ses œuvres [1]. Toujours est-il que le Fils de Dieu ne devait pas mériter par des activités spéciales les biens surnaturels, ni pour sa propre humanité, ni pour son corps mystique, bien qu'en réalité Dieu fasse dépendre la communication de ces biens d'une telle activité. Les propriétés de l'humanité du Christ reviennent *ipso facto* aux autres membres par une extension de privilèges.

Dans ce sens l'Apôtre dit : *Alors que nous étions morts par le péché il nous a vivifiés dans le Christ* (συνεζωοποίησε τῷ χριστῷ), *il nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans le ciel en Jésus-Christ* [2]. Saint Grégoire de Nysse explique très bien cela en rapport avec la résurrection et l'ascension du Christ. « Cette chair que Dieu a assumée et qui a été glorifiée avec la divinité par la résurrection, n'était pas prise d'ailleurs que de notre milieu. Dans notre corps, l'activité d'un membre porte ce qui l'affecte à la conscience de l'ensemble. De même la résurrection d'une partie de la nature s'étend à son ensemble, comme si toute la nature n'était qu'un seul être organique [3]. » Et saint Jean Chrysostome : « Si le Christ notre chef est ressuscité des morts, nous sommes ressuscités avec lui, si lui règne (à la droite du Père), tout le corps règne avec lui [4]. »

1. * P. 456.
2. *Éph.*, II, 5.
3. *Or. catech. magna*, c. 32.
4. *In Eph.*, hom. 4. De même saint MAXIME DE TURIN, *Hom.* 6 *in Pascha* : « Dans le Sauveur nous sommes tous ressuscités, nous avons tous revécu: nous sommes tous passés aux cieux. Car dans cet homme qui est du Christ, il y a une part de la chair et du sang de chacun de nous. Là où une partie de moi-même règne, je crois que je règne ; là où mon sang domine, je me sens dominer ; là où ma chair est glorifiée, je me sais glorieux. Bien que l'on soit pécheur, il ne faut pas douter de cette communication de grâce ; bien que les péchés nous le défendent, la réalité nous requiert, et si les péchés propres nous excluent, la communion de nature ne nous en éloigne pas. A cause de la bonté particulière de sa divinité, le Sauveur nous doit une affection spéciale, car de même qu'il est en lui-même notre Dieu, notre sang est en lui. »

§ 58

L'HOMME-DIEU COMMUNIQUE A L'HUMANITÉ LA VIE DIVINE

LE CHRIST NOUS COMMUNIQUE SA PROPRE VIE. PAR LUI NOUS PARTICIPONS À LA VIE DES PERSONNES DIVINES.

La relation du genre humain avec son chef divin a une signification plus profonde encore.

La tête ne communique pas seulement sa dignité et ses droits aux membres, elle est pour eux la source de vie, elle leur communique sa propre vie.

Le premier Adam était par nature la source de la vie naturelle et périssable ; le second Adam, muni de puissance divine, sera la source d'une vie divine et impérissable.

En unissant sa propre humanité à sa personne divine comme le corps à l'âme, le Fils de Dieu déposait en elle la semence de la vie divine, il lui unissait substantiellement la puissance de vie divine ; de cette façon la vie de son humanité devenait une vie surnaturelle, divine.

Mais comme par cette humanité tout le genre humain devenait, au sens large, le corps du Fils de Dieu, le fleuve de vie divine ne pouvait pas s'arrêter en elle ; il devait se répandre dans tous les membres du corps, les remplir et les pénétrer tous ; par sa vertu divine il devait transformer et glorifier toute la vie naturelle, pour que l'âme prenne part à la propre activité de Dieu, que le corps soit délivré de la corruptibilité et de la faiblesse de sa vie naturelle [1].

1. Saint ATHANASE, *Adv. Arian.*, or. 3, n. 33 : « Après que le Verbe s'est fait homme, et qu'il a voulu que ce qui est chair fût sien, ces choses (c'est-à-dire la corruption, la mortalité) n'affectent plus la chair à cause du Verbe qui est entré en elle ; les hommes ne demeurent plus pécheurs et morts à cause de ces maladies, mais, revivant par la vertu du Verbe, ils deviennent immortels et incorruptibles... nous ne retournons plus à la terre comme de la simple terre, mais, unis au Verbe céleste (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες), nous sommes conduits par lui dans les cieux... » Saint Athanase conçoit l'union de la chair au Logos d'une façon si vivante, qu'il ne se fait pas

D'habitude les Pères définissent l'élément supérieur divin qui glorifie la vie de la créature comme ἀφθαρσία, *incorruptio* ou *immortalitas*. Cette expression vise tout d'abord la transfiguration de la vie animale et végétative de l'homme. Nous avons vu plus haut que cette transfiguration n'est qu'une conséquence et une manifestation de la vivification divine de l'esprit en soi incorruptible, qui prend part à la pureté et à la grandeur immuables de la vie divine dans la sainteté [1]. Ainsi le considèrent aussi les Pères qui présentent l'*incorruptio* comme un élément de la divinisation de l'homme ou comme celle-ci même. Il faut considérer cela pour bien comprendre les passages cités ici et plus loin.

Adam aussi possédait la vie surnaturelle ; mais par lui elle n'était pas définitivement établie dans l'humanité. La source de la grâce était au dehors et au-dessus de l'humanité, en Dieu. Dans l'Homme-Dieu, le nouvel Adam, cette source est établie dans l'humanité elle-même par l'union hypostatique ; seul l'Homme-Dieu, en qui l'humanité procédant d'Adam par nature est implantée, peut en vérité devenir la vigne céleste d'où la vie divine se répand dans les sarments. Par lui seul cette vie devient vraiment et définitivement la vie de l'humanité [2].

Les Pères expliquent par diverses images l'établissement de la vie divine au sein du genre humain. « Si tu plantes une fève imprégnée de miel, » dit Théodore Abukara, « la douceur du miel passera dans les fruits. Ainsi Dieu a adopté une nature humaine sans faute ni tache, telle qu'elle avait été créée au

---

scrupule de dire que la chair a été λογωθεῖσα dans le Christ, et qu'elle doit par conséquent aussi participer à la vie éternelle du Logos.

* Cf. G. Voisin, *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, I, 1900, p. 226-248 ; A. Gaudel, *La doctrine du Logos chez saint Athanase*, dans *Revue des sciences relig.*, IX, 1929, p. 524-539 et XI, 1931, p. 1-26.

1. § 35.

2. Malgré l'insufflation de la grâce, Adam demeurait un *animalis homo*, puisque la force de vie divine agissait simplement sur lui, sans se fixer en lui. Prudence le chante magnifiquement dans son apothéose :

« Ergo animalis homo quondam, nunc spiritus illum
Transtulit ad superi naturam seminis, ipsum
Infundendo Deum mortalia vivificantem. »

De même saint Athanase dit que Dieu n'a pas voulu que le second Adam possédât extérieurement la grâce comme le premier ; il a voulu qu'il la portât dans son corps, pour que la race ne puisse plus désormais la perdre.

début, l'a trempée dans le miel de la divinité ; par la vertu du Saint-Esprit, du Paraclet, il lui a communiqué sa douceur, pour qu'elle nous la transmette comme la fève transmet au fruit qu'elle produit la douceur devenue sienne [1]. »

Beaucoup de Pères comparent le Christ à un ferment, qui purifie la masse humaine de toute impureté et l'imprègne de sainteté et de vie divine ; la divinité elle-même est mélangée à l'humanité par le Christ et en lui. Ainsi les deux Grégoire, de Nazianze et de Nysse [2]. La figure du lys qui est planté au sein de la race et qui répand sur elle son baume vivifiant exprime la même idée. Saint Cyrille d'Alexandrie la reprend dans ses scholies ; nous y reviendrons plus tard [3]. Nous avons encore le charbon ardent dans lequel le même Cyrille voit le Christ [4]. Puisque la communication de la vie divine à la créature se fait par une transformation et une glorification de la vie naturelle, l'ardeur vivifiante de la divinité ou du Saint-Esprit doit englober, dans le premier de la race humaine et par lui, la race entière, l'assumer en lui, et ainsi la pénétrer de sa vertu.

La communication de la vie divine à la créature et à l'humanité doit être considérée ensuite comme un prolongement de la communication de vie qui, en Dieu, va du Père au Fils. Elle peut avoir lieu, il est vrai, d'une manière absolue, sans que nous entrions dans un contact si intime avec le Fils de Dieu. Mais il est manifeste qu'elle s'accomplit le plus parfaitement quand nous entrons, en tant que corps du Fils de Dieu, dans une union continue avec lui [5]. Alors la vie divine va du Père

---

1. *Opusc.* 6.

2. Grégoire de Nazianze (*Or.* xxx, p. 592) dit que Dieu s'est fait homme « pour sanctifier par lui-même l'homme, pour être comme le ferment de toute la masse, pour s'unir ce qui était condamné et le sauver ainsi de la damnation. » Grégoire de Nysse (*Oratio in ea verba : Tunc ipse Filius subiicieter*, etc.) : « La divinité pure et exempte de dissolution du Fils unique a demeuré dans la nature de l'homme mortelle et soumise à la corruption. Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, veluti primitiae communis conspersionis, is qui in Christo est homo constitit : per quem divinitati universa humanitas adnata (προσεφύη) et coniuncta est. »

* Cf. p. 374, n. 1.

3. * P. 469.

4. * Cf. p. 465.

5. Dans ce sens les Pères disent souvent que l'homme naturel, l'homme privé par le péché de « l'insufflation pneumatique originelle » ne peut recevoir la vie pleinement immuable que par une union réelle avec Dieu. Ainsi déjà

au Fils, pour se transmettre à nous par le Fils. La force de vie divine ne descend pas seulement comme une rosée céleste sur notre nature terrestre ; le fleuve qui vient du Père comme de la source et se répand dans le Fils, entre par le Fils et en lui dans notre race, pour se répandre en abondance dans tous ses membres. Voilà le sens profond des paroles du divin Sauveur : *Comme le Père vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi*[1]. En prenant la chair du Christ nous sommes unis avec lui en un corps ; mais puisque même sans cette manducation nous sommes un corps avec le Christ, la parole du Rédempteur vaut aussi sans cette condition spéciale[2].

IRÉNÉE (l. III, c. 19) : « Nous ne pouvions recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité si nous n'étions unis à la vie et à l'immortalité. Mais comment pouvions-nous être unis à l'incorruption et à l'immortalité, si l'incorruption et l'immortalité ne devenaient d'abord ce que nous sommes, afin que ce qui est corruptible soit absorbé dans l'incorruptibilité, et ce qui est mortel dans l'immortalité ? » De pareilles expressions reviennent souvent chez saint Athanase et saint Cyrille. Saint ATHANASE (*De incarnat. Verbi*, n. 44) dit d'une manière frappante que la mortalité ne peut pas être chassée entièrement si la vie ne s'unit pas en un être avec le corps, et si le corps, saturé de vie, ne chasse pas la mort.

1. *Jean*, VI, 57.
* Cf. § 73, p. 520.
2. CYR., *In Ioan.*, l. IX, p. 823. Bien que ce passage ne paraisse pas tout à fait travaillé et fini, nous ne pouvons nous empêcher de le citer en entier. Il montre à quel point saint Cyrille était pénétré des idées que nous exposons ici :

« L'homme, corruptible de sa nature, ne pouvait échapper à la mort s'il ne recevait de nouveau la grâce ancienne et devînt participant de Dieu, qui maintient toutes choses dans l'être, et les vivifie par le Fils dans l'Esprit. Il s'est donc donné à la chair et au sang, c'est-à-dire qu'il est devenu homme, lui qui est la vie selon sa nature, et sorti de la vie selon sa nature, c'est-à-dire sorti du Dieu et Père, comme son Verbe unique, afin de s'unir la chair, corruptible en raison de sa nature, d'une manière ineffable et dans un certain sens cachée, que lui seul connaît, de la rappeler à sa propre vie et de la rendre par lui-même participante de Dieu le Père. Il est le médiateur de Dieu et des hommes, comme il est écrit, uni naturellement à Dieu le Père comme Dieu et comme procédant de lui, uni aux hommes comme homme, possédant en lui le Père et existant lui-même dans le Père. Il est l'expression et la splendeur de sa substance ; il n'est pas étranger à la substance dont il est l'expression et dont il procède comme la splendeur ; il existe en elle ; il la possède en lui-même, et il nous possède en lui-même, car il a porté notre nature, et le corps du Verbe signifie notre corps. Le Verbe s'est fait chair, selon la parole de Jean. Il a porté notre nature, la réformant en sa vie. Il est lui-même en nous ; nous sommes devenus participants de lui et nous le possédons en nous par l'Esprit. Car nous sommes devenus participants de la nature divine et appelés fils ; nous avons le Père lui-même en nous par le Fils, comme Paul l'atteste : *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, qui crie : Abba, Père* (*Gal.*, IV, 6). L'Esprit n'est pas distinct du Fils, à savoir selon l'identité de nature. Ayant exposé cela, adaptons le sens de ces paroles à ce que dit le

La vie divine s'écoule et atteint son sommet dans le Saint-Esprit. La communication de cette vie aux créatures doit être considérée comme une communication du Saint-Esprit, de l'Esprit de la vie divine. Cet Esprit peut souffler dans la créature et la remplir de vie divine même sans l'Incarnation du Fils[1] ; mais il ne lui est communiqué de façon à devenir vraiment son propre esprit que par l'Incarnation.

Dans l'Incarnation le Fils de Dieu apporte avec lui, dans son corps réel et mystique, l'Esprit-Saint qui procède de lui, qui est son Esprit par cette procession[2]. De même que cet

Sauveur : *En ce jour vous saurez que je suis en mon Père, et que vous êtes en moi, et que je suis en vous.* Car je vis, dit-il. Je suis la vie selon ma nature, et j'ai montré que mon temple était vivant. Mais quand vous aussi, qui êtes d'une nature corruptible, serez vivants, d'après ma similitude, alors vous saurez clairement que, étant la vie selon ma nature, je vous ai unis par moi-même à Dieu le Père, qui est lui-même la vie selon ma nature ; je vous ai rendus d'une certaine façon participants de son immortalité. J'existe naturellement en lui (car je suis le fruit et la vraie progéniture de sa substance) ; existant en lui, je suis la vie de la vie ; mais vous êtes en moi et je suis en vous, car je suis apparu comme homme ; je vous ai rendus participants de la nature divine, mettant en vous mon Esprit. Car le Christ est en nous par l'Esprit, transférant à l'incorruption ce qui de sa nature est corruptible, le faisant passer de la mort à l'immortalité. C'est pourquoi Paul dit : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ des morts, vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous* (*Rom.*, VIII, 11). Bien que l'Esprit-Saint procède du Père, il vient cependant par le Fils, et il lui appartient ; car toutes choses viennent du Père par le Fils. »

1. * Cf. p. 236.
2. Les Pères reviennent souvent sur ce point, surtout dans la lutte contre les ariens. Ils expliquent comment il faut unir cette parole : le Christ reçoit le Saint-Esprit, à cette autre : il « spire » et communique l'Esprit. Saint ATHANASE (*Adversus Arian.*, or. 1, n. 46-47) : « Le Sauveur, bien qu'il soit Dieu, qu'il règne éternellement dans le royaume du Père, et qu'il communique lui-même le Saint-Esprit, est cependant dit être oint dans le temps présent ; de même que comme homme il est oint par l'Esprit, il nous accorde ici-bas l'habitation et la société de l'Esprit, comme il l'a fait en nous exaltant et en nous ressuscitant. Voulant montrer cela, le Sauveur dit dans l'Évangile : *Je les ai envoyés dans le monde, et je me sanctifie pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité.* Par ces paroles il a suffisamment montré que ce n'est pas lui qui est sanctifié, mais qui sanctifie. Car il n'est pas sanctifié par un autre, mais il se sanctifie lui-même pour que nous soyons sanctifiés dans la vérité. C'est ce qui se fait de la manière suivante : Moi, qui suis le Verbe du Père, je m'attribue déjà comme homme l'Esprit, et je me sanctifie déjà comme homme, pour qu'en moi, qui suis la vérité, tous soient sanctifiés. S'il se sanctifie lui-même à notre place, il est clair assez que la descente de l'Esprit sur lui au Jourdain nous concerne ; car il portait lui-même notre corps ; et cela ne s'est pas fait pour que le Verbe devînt meilleur, mais pour que nous soyons sanctifiés, pour que nous soyons participants de son onction et qu'elle puisse être dite nôtre ; car *ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?* Lorsque le Seigneur était lavé comme homme dans le Jourdain, c'était nous-mêmes qui étions lavés dans le Seigneur et par le Seigneur. Et quand il recevait l'Esprit, c'était nous qui, par le Seigneur, devenions capables de recevoir son Esprit. » Saint CYRILLE

Esprit est celui du Fils de Dieu, il devient celui du corps mystique. Il doit souffler dans toute l'humanité, comme dans le corps de celui à qui il appartient et dont il procède. « Le corps du Christ, » dit saint Augustin, « vit de l'Esprit du Christ. » Corps du Christ, l'humanité ne doit pas vivre par un autre esprit que par celui du Fils de Dieu ; elle a droit à ce que cet Esprit vive et travaille en elle ; non seulement elle a droit, elle est de fait merveilleusement reliée dans le Christ à l'Esprit de celui-ci, d'une manière si intime qu'il habite en elle, comme l'âme dans le corps, avec sa vertu divine. Il habite en nous, non simplement comme dans les enfants adoptifs de Dieu, mais comme dans les membres du propre Fils de Dieu, comme gage et sceau de notre dignité, principe de la vie divine qui nous revient par cette dignité. Il nous appartient, comme la sève qui coule du cep dans les sarments appartient naturellement à ceux-ci. Le Saint-Esprit n'est autre chose que la sève divine, le sang coulant du cœur divin du Logos [1].

Ainsi se vérifie une fois de plus à quelle hauteur extraordinaire l'Incarnation élève l'homme. Elle apparaît à la fois comme la base et le couronnement d'une communion de vie

---

D'ALEX. (*In Ioan.*, l. II, p. 123) : « Le premier Adam n'ayant pas conservé la grâce qui lui était accordée par le Seigneur, le Dieu et le Père céleste nous a destiné un second Adam, etc. Quand le Verbe de Dieu s'est fait homme, il a reçu du Père l'Esprit, comme l'un des nôtres ; il n'a rien reçu de spécial pour lui-même, car il communique lui-même l'Esprit, mais il devait conserver comme homme ce qu'il recevait pour notre nature ; celui qui n'avait pas connu le péché devait établir de nouveau en nous la grâce qui s'était retirée. C'est pour ce motif, je crois, que saint Jean-Baptiste ajoutait : *J'ai vu l'Esprit descendre du ciel et demeurer sur lui.* Car l'Esprit s'est envolé de nous à cause du péché ; mais celui qui n'a pas connu le péché est devenu l'un des nôtres, afin que l'Esprit puisse de nouveau demeurer en nous, n'ayant pas de motif de se retirer de lui. C'est donc pour nous qu'il a reçu l'Esprit en lui et qu'il renouvelle le bien ancien de la nature. » Le même (*In Isaiam*, l. II, tit. 1) : « *L'Esprit de Dieu reposera sur lui.* Car il a été donné à l'origine aux prémices de notre race, c'est-à-dire à Adam, mais celui-ci a été désobéissant et a négligé ce qui lui était ordonné, etc. Ensuite le Verbe, Fils unique de Dieu a été fait homme, bien qu'il ne cessât pas d'être Dieu ; bien que semblable à nous, il ne s'est cependant pas souillé par le péché ; et en lui le premier l'Esprit-Saint est descendu dans la nature de l'homme, dans les secondes prémices de l'espèce pour ainsi dire, afin de reposer désormais en nous et d'habiter avec délices dans le cœur des fidèles. »

1. Le sang corporel du Christ représente le Saint-Esprit ; le sang de la vigne, sève de vie la plus pure et la plus noble dans le domaine végétal, représente le sang du Christ et le Saint-Esprit par une parenté merveilleusement intime. C'est ce que nous avons vu en partie déjà pour la Trinité et verrons mieux encore pour l'Eucharistie.

* Cf. p. 104 et p. 532. Cf. également p. 451, n. 2.

surnaturelle entre l'homme et les personnes de la Sainte Trinité. La participation à la vie éternelle de la divinité ne pouvait être établie sur une autre base. La grâce de l'adoption seule ne pouvait amener à l'homme qu'un ruisselet de cette vie. Une vraie et pleine communication par laquelle l'homme soit entraîné dans le courant de la vie divine, où il puise celle-ci dans le Fils et, par le Fils, dans le Père, où il reçoit en lui, dans le Fils et par le Fils, l'Esprit personnel du Fils comme son esprit, une telle communauté n'est établie que par l'Incarnation. Dans le Christ elle place l'homme sur le trône de Dieu, le fait participer à la dignité des personnes divines et l'introduit dans les relations trinitaires ; elle le transporte au sein de Dieu pour le faire jouir de la propre vie des personnes divines, dans l'union la plus réelle et la plus intime avec elles.

Ici aussi nous voyons que le Christ apparaît non pas comme un simple suppléant, mais comme un complément du premier Adam, comme le principe, non de la communauté de vie naturelle entre les hommes, mais d'une communauté de vie surnaturelle des hommes avec Dieu, et par là aussi des hommes entre eux. Il apparaît comme celui qui fait de la race humaine une race divine, ce qu'Adam ne pouvait faire, comme celui enfin qui, dans sa mission hypostatique, étend à l'extérieur les communications trinitaires.

§ 59

L'HOMME-DIEU APPELLE L'HUMANITÉ À L'INFINIE GLORIFICATION DE DIEU

Ce qui précède n'épuise pas encore toute la signification de l'Incarnation. La dignité et la vie divines données à l'humanité par l'Incarnation, comme un prolongement des communications trinitaires, la rendent capable aussi de prolonger la mystérieuse et infinie glorification que Dieu atteint dans ses productions internes, et qu'il prolonge à l'extérieur par l'Incarnation.

Nous avons déjà fait remarquer que le Fils de Dieu honore et glorifie le Père dans sa nature humaine comme son Fils propre, et qu'il prolonge ainsi à l'extérieur l'honneur qu'il lui

rend comme Verbe éternel dans son sein[1]. Puisqu'il communique aussi sa dignité et sa vertu à son corps mystique, au genre humain, celui-ci est rendu apte et appelé à glorifier le Père éternel d'un honneur infini dans son chef surnaturel.

Par sa nature l'homme ne peut pas rendre à Dieu un honneur infini, sa dignité est finie et sa puissance limitée. L'homme est absolument incapable d'honorer Dieu dans sa paternité, puisqu'il n'a aucun rapport avec elle. Même la grâce de l'adoption ne lui permet pas de s'élever à cette hauteur. Cette dignité, il est vrai, est bien plus grande que celle de sa nature ; mais elle n'est pas encore infinie, pas plus que sa puissance ; de plus elle fait apparaître l'homme dans un rapport analogue, non propre, de fils à Père. Ce n'est que le Fils propre de Dieu qui peut glorifier son Père par des hommages infinis.

Cela, il le fait aussi dans son humanité. Bien que le pouvoir communiqué à celle-ci d'aimer Dieu, de poser des actes en son honneur, n'est pas en soi infini, il repose cependant sur la dignité et la puissance infinies de sa personne, et ses actes sont pour cela infiniment agréables à Dieu. D'une façon semblable le Christ peut glorifier son Père d'une manière infinie dans son corps mystique et, s'il le peut en nous comme dans ses membres, nous le pouvons aussi en lui.

Nous le pouvons tout d'abord parce que les actions du Christ, notre chef, nous appartiennent à nous, ses membres. En vertu de notre solidarité avec le Christ, ses œuvres, ses prières, son obéissance filiale, ses souffrances supportées pour l'honneur du Père sont aussi les nôtres ; et puisque cette solidarité nous fait entrer dans les rapports personnels du Christ avec son Père, nous pouvons aussi, par ses prières, ses œuvres, ses souffrances, glorifier infiniment le Père éternel dans sa paternité.

Nous le pouvons ensuite par nos propres prières, œuvres et souffrances, si nous ne les accomplissons pas de nous-mêmes et pour nous seulement, mais comme membres de l'Homme-Dieu, c'est-à-dire en son nom, dans son Esprit, dans sa vertu. Dans ce cas nos œuvres, en soi finies, sont assumées et élevées par la dignité et la puissance infinies du chef dont nous

1. * P. 364.

sommes les membres ; nous honorons Dieu, dans la relation dans laquelle nous sommes placés vis-à-vis de lui par le Christ, non seulement comme notre Père adoptif, mais comme le Père éternel du Christ, celui à qui nous appartenons en cette qualité par le Christ.

Cela ne vaut évidemment pas pour les œuvres naturelles, celles que nous n'accomplissons pas par la vertu qui nous vient de notre chef ; cela ne vaut que pour les œuvres surnaturelles, les œuvres de la vie divine en nous, et seulement parce que la vie divine nous arrive du Christ comme de notre chef. C'est ainsi seulement qu'on peut dire que le Christ, le Fils unique de Dieu, vit et travaille en nous, que nos œuvres sont ses œuvres en nous et que, assumées par sa dignité et sa puissance divines, elles glorifient Dieu d'un hommage infini dans le mystère de sa paternité.

§ 60

SYNTHÈSE DE L'ACTION ÉLEVANTE DE L'HOMME-DIEU, CHEF DE L'HUMANITÉ, SUR CELLE-CI ; SON RAPPORT AVEC L'ACTION RESTAURATRICE

L'INCARNATION UNIT EN ELLE LES MYSTÈRES DE LA TRINITÉ ET DE LA GRACE. LE PÉCHÉ LUI-MÊME CONTRIBUE À MANIFESTER LA GRANDEUR DE L'HOMME-DIEU.

Nous pouvons maintenant nous former une vue d'ensemble sur la signification essentielle de l'Incarnation pour l'humanité. Par l'Homme-Dieu, son chef, la plénitude de la divinité habite corporellement dans l'humanité comme dans l'Homme-Dieu lui-même ; elle élève et divinise l'humanité sous tous les aspects. La plénitude de la divinité est l'oction qui oint le Fils de Dieu dans son humanité et lui donne dans celle-ci la dignité et la puissance divines avec le pouvoir de glorifier Dieu comme son Père. Cette onction fait de lui l'Oint par excellence, le Christ. Tous les membres de ce chef, qui forment avec lui un seul corps, doivent être un Christ avec lui. L'onction de la divinité doit se répandre du chef sur les membres, pour que ceux-ci aussi, remplis de dignité et de vertu divine, deviennent dans l'unité avec leur chef ce qu'est celui-ci, un sacerdoce royal : des rois qui, avec le Christ et

dans le Christ, participent à la dignité et à la béatitude royales de Dieu ; des prêtres qui, en vertu d'une onction divine, prennent part au grand sacerdoce du Fils qui honore Dieu dans sa gloire trinitaire[1].

Cette grandiose signification de l'Incarnation ne peut être conçue, cela va de soi, que par sa double relation, d'une part avec le mystère de la Trinité en Dieu, d'autre part avec celui de la grâce surnaturelle dans la créature. L'Incarnation se place entre les deux mystères pour les relier intimement. La communication et la glorification infinies de Dieu dans la Trinité sont prolongées dans l'Incarnation, non seulement dans l'Homme-Dieu, mais dans tout son corps mystique. Le mystère de la grâce reçoit dans l'Incarnation son fondement et son achèvement parfait. Les deux communications de la nature divine, dans la Trinité et dans la grâce, s'unissent dans l'Incarnation en un processus organique; la double glorification surnaturelle que Dieu le Père attend de son Fils propre et de ses enfants adoptifs est fondue en un seul hymne harmonieux et divin.

Comme chaînon entre deux mystères si élevés, dont elle suppose l'un et opère l'autre, dont elle manifeste l'un et parfait l'autre, dont elle a l'un comme racine et l'autre comme fruit, l'Incarnation apparaît en elle-même et dans sa signification comme un mystère extraordinairement élevé et fécond. Nous la voyons dans toute sa grandeur, comme la base d'une élévation absolument surnaturelle de l'humanité, comme l'organe et le centre d'une union ineffablement intime avec Dieu.

Quelle différence avec l'Incarnation considérée comme un simple organe pour relever la race de sa chute ou comme le moyen de rétablir l'union avec Dieu rompue par le péché !

Cette conception est justifiée, comme nous l'avons fait remarquer plus haut[2], si on ne s'y tient pas trop étroitement, mais qu'on la place dans son rapport avec l'autre.

Mais comment établir un tel rapport? Premièrement en concevant la chute de l'humanité comme la perte d'une

1. * Cf. *I Petr.*, II, 3. Sur le « sacerdoce royal » des fidèles, cf. chap. VII, p. 589.
2. * P. 360.

dignité qu'elle ne possédait pas par nature, et sa séparation de Dieu comme la rupture de relations qu'elle ne pouvait ni établir au début, ni renouer dans la suite. Dans ce cas le relèvement apparaît comme une élévation absolue qui ne pouvait être réalisée que par le Christ, comme le rétablissement d'une union surnaturelle qui ne pouvait être conclue que dans le Christ.

Deuxièmement, l'acquittement de la dette contractée par l'humanité entre en ligne de compte, non comme une simple annihilation, mais comme un payement intégral. En payant cette dette, l'humanité ne sort pas seulement d'une situation pénible, elle s'élève si haut qu'elle devient capable de satisfaire les exigences infinies de Dieu. Le motif de ces exigences infinies de Dieu n'est pas tant la nature de cette dette, que le désir d'être glorifié de façon infinie par les hommes, et pour cela de conférer à l'humanité une dignité infinie.

Si l'on considère de ce point de vue le relèvement de la chute et l'abolition de la dette, non seulement on ne porte pas préjudice à la haute signification de l'Incarnation, mais on la fait apparaître dans une lumière plus éclatante. L'Homme-Dieu n'apparaît plus seulement comme celui qui nous apporte les biens surnaturels, mais aussi comme le vainqueur infiniment puissant du mal. Non seulement il donne à l'homme innocent le droit et le pouvoir de devenir enfant de Dieu, de le glorifier dans cet état et d'être heureux en lui ; par le même pouvoir il le débarrasse de sa dette et écarte de lui l'indignité et l'impuissance issues du péché. Enfin, non seulement il fait sortir l'homme de l'incommensurable éloignement de Dieu dans lequel il se trouvait de lui-même, et le transporte dans la plus proche itimité, dans le sein de Dieu; il comble également l'abîme infranchissable que le péché avait creusé entre l'homme et Dieu.

On pourrait dire que, pour révéler toute la grandeur du Christ, Dieu l'a envoyé, non seulement pour élever l'humanité, mais aussi pour la relever de sa chute et la délivrer de sa faute. Si l'humanité avait reçu ses biens surnaturels de l'Homme-Dieu avant le péché, il n'aurait pas été aussi manifeste que c'est lui et lui seul qui est la source de ces biens. Ce qui a été perdu et a manqué pendant longtemps montre plus clairement sa source, une fois retrouvé, que ce qui a

toujours été possédé tranquillement. Si l'Homme-Dieu n'avait pas eu à combattre le mal dans l'humanité, s'il n'avait pas eu à détruire le péché, sa puissance divine qui vainc tout ne se serait manifestée que dans une pacifique bénédiction. Tandis que l'Homme-Dieu apparaît comme celui qui donne au genre humain et à l'univers entier tout ce qui leur manque, non seulement par indigence naturelle, mais aussi par défaut coupable, celui qui, malgré le péché, a donné à l'univers une perfection et une dignité vraiment infinies.

Cette perfection infinie de l'univers et la gloire infinie qu'elle procure à Dieu doivent être, d'une façon générale, considérées comme la fin propre et déterminante de l'Incarnation, si l'on ne veut pas que la grandeur du mystère soit lésée dans une mesure plus ou moins étendue. L'Incarnation doit être jugée de ce point de vue ; elle apparaît alors elle-même, ainsi que toute l'économie surnaturelle du monde, dans la plus vive lumière.

§ 61

L'HOMME-DIEU DEVIENT LE CHEF DE TOUT L'UNIVERS

Le Christ n'entre immédiatement en rapport qu'avec le genre humain ; cependant, comme nous l'avons montré plus haut[1], le microcosme de l'humanité le met en rapport avec l'univers entier[2].

Les deux éléments de l'univers, la nature spirituelle et la nature matérielle, s'unissent dans la nature humaine. La nature humaine est le chaînon qui les relie et les fait apparaître comme un tout organique. En devenant le chef de l'humanité, l'Homme-Dieu devient le chef de la création matérielle dont le chef naturel est l'homme. Il devient aussi

1. * P. 368.
2. Saint Jean Damascène (*Or. de transfig. Dom.*, n. 18) : « La volonté miséricordieuse du Dieu a opéré dans son Fils unique le salut du monde entier, et réalise l'union de toutes choses. L'homme portant en lui-même le nœud de tout être, visible et invisible, la volonté du Seigneur, Créateur et Gouverneur de toutes choses, fut d'accomplir dans son Fils unique et consubstantiel l'union de la divinité avec l'humanité, et par elle l'union de toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. » Ce discours contient beaucoup d'aperçus lumineux sur la profondeur du mystère du Christ.

le chef des anges ; il les dépasse infiniment par sa dignité divine et entre en contact avec eux, sinon par l'unité de race, du moins par la ressemblance de nature et par l'unité organique de l'univers. *Il est le chef de toutes les principautés et puissances*[1].

Le Premier-né de toute créature[2] réunit en lui et autour de lui toute la création en un corps mystique[3], en un temple sacré dont il a pris possession avec le Père et l'Esprit-Saint, résumant en lui tout ce qu'il y a dans le ciel et sur la terre. Comme Dieu, il existe avant tout et tout existe en lui ; il porte toutes choses comme le *Verbum virtutis Dei*[4]. Dans son humanité, il est, selon l'Apôtre, le chef du Corps qu'est l'Église[5]. L'Église édifiée sur son humanité doit comprendre tout ce qui est porté par sa puissance divine, afin qu'on puisse dire aussi de son humanité que tout existe en elle et repose sur elle *(omnia in ipso constant)*. L'union hypostatique avec une nature créée a fait de lui l'hypostase de toute la création ; il la porte sur ses épaules, toute la création lui est rattachée et s'élève sur lui comme sur sa base[6].

La haute signification de l'Homme-Dieu comme chef de l'humanité doit donc s'étendre, proportionnellement, à la création toute entière. Toute la création reçoit par lui la plus haute consécration, quand l'onction de son chef se répand sur elle. Toute la création devient un temple merveilleux du Saint-Esprit, qui est l'Esprit de son chef ; elle participe à la gloire et à la béatitude du Fils de Dieu qui descend en elle comme une source de lumière et de vie divines ; elle devient un hymne de louange infinie en l'honneur du Père éternel, hymne dans lequel le Verbe éternel qui s'est joint à elle réunit harmonieusement en lui toutes les voix.

La nature matérielle avait déjà possédé dans la sainteté du premier Adam la source et la couronne de sa gloire surnaturelle. Elle est élevée plus haut encore par le nouvel Adam ; par lui-même, par la puissance de la divinité qui habite en lui,

1. * *Col.*, II, 10.
2. *Col.*, I, 15.
3. * *Éph.*, I, 10.
4. * *Hébr.*, I, 3.
5. * *Col.*, I, 18.
6. Cf. *Col.*, I, la seconde partie du chapitre, avec le commentaire de Cornelius a Lapide.

celui-ci est le vrai principe de sa gloire surnaturelle, son propre corps brille en elle comme la perle la plus précieuse. Dans le premier Adam la création était déchue de sa grandeur, dans le second sa destinée surnaturelle est fondée immuablement. Le second Adam la saisit si fortement et l'élève si haut que le péché qu'il trouvait en elle ne peut l'empêcher d'exécuter son œuvre, et que le péché qui veut encore se dresser contre lui ne peut suspendre la puissance de son action.

Les natures purement spirituelles, les anges, n'avaient pas le premier Adam pour chef; elles lui étaient supérieures. Le second Adam au contraire les dépasse; il est leur chef au moins parce qu'il est leur roi. Aucun théologien catholique ne le niera. Mais qui nous empêche d'admettre que l'idée de chef se réalise ici dans un sens plus plein encore? Cela ne convient-il pas à la dignité de l'Homme-Dieu, comme à celle des anges? Ne convient-il pas que l'Homme-Dieu, Premier-né de toute créature, soit le chef des anges comme principe, en puissance et en droit, de leur consécration et de leur dignité surnaturelles, de leur grâce et de leur gloire? Les anges en reçoivent-ils pas, par cette dépendance du Christ, une dignité bien plus grande, une union avec Dieu bien plus intime, que par la seule grâce de la filiation?

Ce n'est pas sans motif que la Vulgate a traduit dans le texte cité plus haut le grec ἀνακεφαλαιοῦν par *instaurare*[1]. Les anges n'ont pas à regagner par le Christ une grâce perdue; les bons l'ont toujours possédée, les mauvais ne la regagneront jamais. L'instauration des anges par l'Incarnation ne peut consister que dans l'établissement profond et solide de leur sainteté sur la base que Dieu a déterminée de toute éternité,

1. *Éph.*, I, 10 'Ανακεφαλαιοῦν signifie en tout cas plus qu'un simple couronnement par addition de la partie la plus élevée et la plus précieuse. On peut illustrer son sens par la comparaison avec une construction gothique. La pose du fleuron sur la tour est un couronnement de l'édifice ; la fleur en est la partie la plus élevée, elle conclut sa perfection, mais l'édifice n'en dépend pas essentiellement. Au contraire, la pierre angulaire d'une ogive donne en même temps à la construction sa solidité intérieure, la construction en dépend autant que de son fondement. Si l'on ne veut pas admettre que la grâce et la gloire aient été accordées dès l'abord aux anges sur la base des mérites du Christ, et suppose donc qu'ici l'ordre de la grâce a reposé sur une pure libéralité, on peut cependant très bien admettre que cet ordre ait reçu ensuite dans le Christ, non seulement son faîte, mais sa pierre angulaire, et acquis de cette façon sa solidité intérieure. Non seulement cela est admissible, mais paraît devoir être admis d'après la parole de l'Apôtre.

* Cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 420-452.

dans son couronnement et dans sa dernière consécration. On peut aussi considérer l'instauration comme destinée à remplir le vide causé au ciel par la chute des mauvais anges, car ce vide aussi devait être comblé par l'infinie richesse du chef de la création. D'un côté celui-ci répare l'injure faite à Dieu par le péché des anges ; de l'autre il introduit les hommes dans la place devenue déserte. Mais l'*instaurare* doit correspondre au grec ἀνακεφαλαιοῦν, et l'Apôtre parle d'une instauration de *tout* ce qui est au ciel et sur la terre ; ce mot est donc nécessairement à rapporter à un *perfectionnement* des bons anges, qui s'accomplit quand le Christ devient leur chef.

Voici donc la mystérieuse signification de l'Incarnation : l'Homme-Dieu, Christ par éminence, chef du microcosme de l'humanité et du macrocosme de l'univers, réalise les buts les plus hauts, le dessein le plus élevé que Dieu puisse avoir dans ses œuvres extérieures, le dessein de la plus haute et de la plus ample communication aux créatures, le dessein de la glorification la plus haute et la plus ample par les créatures.

On peut dire que ce dessein domine et détermine le mystère de l'Incarnation; dessein absolument surnaturel et mystérieux, qui ne peut être compris ni postulé par la raison seule. C'est *le mystère du dessein de Dieu selon son bon plaisir*[1], dont l'Incarnation est sortie comme *l'exécution du mystère caché en Dieu*[2]. Si l'Incarnation correspond à ce dessein, et si elle est déterminée par lui, nous pouvons réellement en fixer les motifs par la foi. En nous permettant un regard dans les desseins les plus élevés et les plus merveilleux de la Providence, la connaissance de ces motifs donne à notre besoin de connaître une satisfaction bien plus grande que si nous avions trouvé par la seule raison des motifs appartenant à un ordre de choses inférieur[3].

1. *Éph.*, I, 9.

2. *Dispensatio sacramenti absconditi in Deo*, οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ θεῷ. (*Éph.*, III, 9.)

3.* Cette partie (D.) est moins développée, ou développée de façon moins synthétique dans la *Dogmatique*. Voir une analyse de *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben* dans *La Vie spirituelle*, LXI, 1939, p. [42]-[58] et [85]-[106]. Cf J. Bonsirven, S. J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951, p. 263 ss., *Médiation universelle du Christ*.

E. POSITION ET SIGNIFICATION MYSTIQUES DE L'HOMME-DIEU COMME MÉDIATEUR ENTRE LA TRINITÉ ET LE MONDE

§ 62

LA MÉDIATION SUBSTANTIELLE DU CHRIST

L'HOMME-DIEU UNIT DIEU À LA CRÉATURE DANS SA PERSONNE. C'EST AINSI QUE LES PÈRES PRÉSENTENT SA MÉDIATION EN NOTRE FAVEUR. LA MÉDIATION ACTIVE DU CHRIST SE BASE SUR CETTE MÉDIATION SUBSTANTIELLE. CETTE MÉDIATION SE CONCENTRE DANS SON SACERDOCE.

Pour comprendre plus profondément l'économie grandiose et universelle de l'Homme-Dieu, nous devons la considérer encore d'un autre point de vue ; celui-ci se rattache essentiellement à celui que nous avons considéré jusqu'ici, mais nous présente cependant des perspectives nouvelles.

Jusqu'ici nous avons regardé l'Homme-Dieu comme chef de l'humanité et de l'univers. Il occupe aussi essentiellement une position intermédiaire entre Dieu et la créature. Ou plutôt, comme chef surnaturel de l'univers et du genre humain, le Christ est le médiateur entre Dieu et sa créature ; l'idée de cette médiation, comprise dans son essence interne et dans toute son étendue, met excellemment en lumière la signification surnaturelle de l'Incarnation.

La médiation du Christ nous fait d'abord penser à sa fonction réparatrice, à la réconciliation de l'humanité pécheresse avec Dieu. Mais cette fonction n'est qu'un élément subordonné dans la médiation de l'Homme-Dieu ; dans son essence, celle-ci est la communication d'une ineffable intimité d'union et de rapports entre Dieu et la créature ; cette intimité comprend la réconciliation de la créature avec Dieu, réconciliation particulièrement parfaite [1]. C'est ainsi que la simple

1. CYRIL., *Dial.* I *de Trinit.*, p. 404 s. : « Doit-on admettre que le Fils unique est médiateur pour cette seule raison qu'il a écarté le péché qui nous tenait éloignés de l'amour et de la société de Dieu, et qu'il nous a rétablis dans notre premier état, après avoir détruit l'inimitié ? S'il y a quelque autre raison, tu ne seras certes pas ennuyé de l'exposer devant mon désir de la demander et de la connaître. — Je le ferai, sans contrainte. Je dirai donc que,

analyse de l'essence de l'Incarnation et de son rapport avec Dieu et avec les hommes nous présente cette médiation.

L'Homme-Dieu représente l'union personnelle hypostatique de la divinité avec l'humanité ; il est vraiment Dieu et homme. En tant qu'homme il fait corps avec le genre humain et même avec le monde créé qu'il porte en lui comme chef ; comme Dieu, il est dans l'union la plus réelle avec le Père dont il procède et avec le Saint-Esprit qui procède de lui. Il est placé dans le monde, il est un avec le monde, et il atteint au plus intime de la divinité, il est lui-même Dieu, un avec le Père et avec l'Esprit-Saint. Dans sa personne il élève le monde à l'intimité la plus proche avec le Père éternel ; d'autre part il prolonge à l'extérieur et communique au monde entier son unité avec le Père. Il unit Dieu et sa créature d'une union si intime, que non seulement il vainc et supprime toute séparation par l'apostasie de la créature, mais encore la distance infinie par nature, abstraction faite du péché, entre l'être créé et Dieu.

Par le grand mystère de son unité personnelle le Christ est le lien substantiel et tout à fait réel qui rapproche merveilleusement les extrêmes les plus éloignés. Ce lien établit directement et par lui-même l'unité de la créature avec Dieu, unité voulue pour elle-même, substantielle, qui communique à la créature *l'unité substantielle du Père et du Fils*, et glorifie

sans doute, *il a détruit l'inimitié dans sa chair*, comme il est écrit, et qu'il est devenu parmi nous comme le séquestre et le médiateur, qu'il nous a offerts par lui-même à Dieu le Père, et qu'il nous a gagnés et justifiés par la foi, nous qui étions séparés de l'amour de Dieu par l'amour de la volupté du monde et parce que nous servions la créature plutôt que le Créateur. Mais nous n'affirmons pas qu'il a été appelé médiateur pour *la seule dispensation* de ce bien ; il y a *une autre raison cachée et mystérieuse qui lui confère le nom et la fonction de médiateur*... Étant lui-même la beauté sans tache, l'image et l'éclat de Dieu le Père, Dieu de lui et en lui, le Verbe s'est abaissé jusqu'à l'anéantissement, alors qu'il n'était poussé à cela par personne, mais par le bon plaisir du Père selon sa volonté, et il s'est fait homme, conservant la dignité intacte de sa nature, mais assumant l'humanité par l'Incarnation, Fils unique dans les deux natures, la nature divine et la nature humaine se réunissant en un seul d'une manière ineffable et mystérieuse, qui ne peut être saisie par l'intelligence. Il est donc médiateur à ce titre, ayant réuni en lui-même ces choses qui par leur nature sont très éloignées l'une de l'autre, à savoir la divinité et l'humanité, et nous ayant réunis par lui à Dieu le Père. Il possède la même nature que Dieu, il est de lui et en lui ; et il a la même nature que nous, car il est aussi de nous et en nous. Car il n'est pas différent de nous en ce qui concerne l'humanité, mais l'Emmanuel en tout semblable à nous sauf le péché. » Cf. également ce qui suit.

celle-ci par cette communication. La belle parole du Sauveur : *Que tous soient un, comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin que leur unité soit parfaite*[1], se réalise complètement ici.

Saint Hilaire déclare à propos de cette unité substantielle qui transplante en nous l'unité de nature du Père et du Fils, mettant aussi l'Eucharistie en rapport avec elle : « Si le Verbe s'est vraiment fait chair et si nous prenons vraiment le Verbe fait chair dans le pain du Seigneur, comment ne pas tenir qu'il reste substantiellement en nous, puisque, devenu homme, il a pris en lui d'une façon inséparable la nature de notre chair et qu'il a mélangé la nature de sa chair à la nature de l'éternité (c'est-à-dire de la divinité) dans le sacrement de la chair qu'il nous communique ? C'est ainsi que nous sommes tous un, puisque le Père est dans le Christ et le Christ en nous. Il est donc en nous par sa chair et nous en lui, puisqu'en lui ce que nous sommes est en Dieu. » — « Il faut donc croire, » ajoute plus tard le saint, « *qu'une unité parfaite a été établie par le Médiateur*, puisqu'il demeure dans le Père, tandis que nous demeurons en lui, que, demeurant dans le Père, il demeure aussi en nous, et que nous montons ainsi à l'unité du Père[2]. »

« Le Logos, » dit dans le même sens saint Cyrille d'Alexandrie, « pour donner à l'humanité une grande grâce, une grâce pour ainsi dire infinie, l'entraîne tout entière dans une certaine unité avec lui. Assumant un corps humain, il a habité parmi nous ; et il possède en lui le Père dont il est le Verbe et l'Image[3]. »

Par cette union avec le Père, que le Christ communique dans sa personne, « nous sommes adoptés dans l'unité de la majesté du Père[4], » nous lui sommes apparentés substantiellement, nous devenons une race vraiment divine, nous participons, non seulement au mode d'union du Fils avec le Père, mais aussi à la vertu de cette union[5].

Une telle union de l'homme avec Dieu le Père serait inconcevable si nous ne participions aux privilèges et à la vie de

1. * *Jean*, XVII, 21.
2. *De Trinit.*, l. VIII, n. 13 et 15. — * Cf. p. 494 ss.
3. *Thesaur.*, p. 122.
4. HILAR., *In Ps. LXVII.*
5. CYR. ALEX., *In Ioan*, l. VI, p. 653.

la nature divine, comme le Fils participe à la majesté et à la vie du Père par son unité substantielle avec lui. L'unité vivante, dont l'unité substantielle est la racine, ne peut être que la participation à la nature divine par la grâce de la filiation. Comment le Père nous adopterait-il dans son Fils, s'il voulait simplement contracter avec nous un traité de paix, et non l'amitié et la communion de vie les plus intimes ? L'unité substantielle ne peut être nécessaire ou concevable que si elle fonde et scelle l'unité surnaturelle de la vie, de la gloire et de la béatitude.

Saint Athanase l'avait déjà reconnu. Voici comment il motive la nécessité d'un médiateur qui soit vraiment Dieu et homme : « L'homme n'aurait pas acquis la *divinisation* par l'union avec une simple créature, si le Fils de Dieu n'avait pas été vraiment Dieu ; l'homme n'aurait pas non plus été rapproché du Père, si ce n'avait pas été le Verbe substantiel et véritable du Père qui assumât la chair. Nous n'aurions pas été délivrés du péché ni de la malédiction, si la chair adoptée par le Logos n'avait été une chair humaine véritable et naturelle ; car nous n'avons rien de commun avec une chose qui nous est étrangère. Nous n'aurions pas non plus été divinisés, si ce n'avait été le Verbe procédant substantiellement du Père, son Verbe véritable, qui adoptât notre chair. *Cette union a été réalisée pour que la divinité véritable, et pour m'exprimer ainsi, essentielle, s'unît l'homme véritable et naturel, et pour que le salut et la divinisation de l'homme fussent établis à jamais*[1]. »

1. Après Athanase, saint CYRILLE (*In Ioan.*, l. XI, p. 1002), qui le suit en tout, nous dépeint la nécessité et la signification de la médiation substantielle : « Il est clair que le Christ est le lien de notre unité avec Dieu ; il nous a attachés à lui comme homme, et à Dieu en tant qu'il est Dieu existant naturellement en celui qui l'a engendré. Car la nature soumise à la corruption ne pouvait pas être élevée à l'incorruption à moins que descende en elle la nature exempte de toute corruption et de toute mutation, élevant pour ainsi dire à son propre bien celle qui lui est inférieure, la retirant, par la communion et l'union avec elle-même, des limites posées à la créature, transformant en elle-même celle qui n'est pas telle d'elle-même. » En un autre endroit (*Adversus Arianos*, or. 4, n. 6 s.) ATHANASE lui-même explique, comme saint Cyrille, la médiation du Logos incarné comme une transmission de ces biens que le Logos possède par lui-même, et auxquels l'homme ne peut pas prétendre: « Le Verbe s'est incarné pour que les biens placés en lui se transmettent pour ainsi dire à nous. Car un homme pur et simple n'aurait jamais été gratifié de tels biens. Le Verbe seul n'en aurait jamais eu besoin. C'est pourquoi le Verbe s'est uni à nous ; il nous a communiqué sa puissance et nous a élevés. Car le Verbe présent dans l'homme a élevé l'homme dans

L'action de cette médiation substantielle peut se concevoir de deux façons : d'abord, plus physiquement, comme celle d'un pont[1] ou d'un canal, qui met en communication Dieu et la créature ; c'est ainsi que nous l'avons considéré jusqu'ici ; ensuite, comme un certain *engagement*, réel et mutuel, entre Dieu et la créature, fondant et assurant une amitié et un amour réciproques. Irénée disait déjà que le Logos a apporté Dieu à l'homme par l'Esprit du Père (que l'Apôtre nomme le gage de notre héritage), qu'il a placé l'homme en Dieu par l'adoption de la nature humaine et lui a ainsi conféré l'incorruptibilité d'une façon réelle et ferme[2]. A un autre endroit il fait remarquer que le Fils de Dieu, en se rendant semblable à nous et en nous rendant semblables à lui, a rendu l'homme précieux aux yeux du Père (lui assurant ainsi son amour)[3].

Tertullien définit la médiation comme la fonction d'un séquestre, d'un conservateur de gages. « Ce séquestre (Jésus) de Dieu et des hommes, nommé pour garder les cautions des deux parties, conserve aussi en lui le dépôt de la chair, comme le gage de toute l'humanité. Car de même qu'il nous a laissé le gage de l'Esprit, il a reçu de nous le gage de la chair, et l'a emporté au ciel pour garantir le transfert de toute l'huma-

les hauteurs, et l'homme a reçu le Verbe présent dans l'homme. » Cf. également ce qui suit.

* La citation de saint Athanase donnée dans le texte se trouve dans l'*Adversus Arianos*, or. 2, n. 70.

1. C'est ainsi que saint Paulin de Nole appelle l'Homme-Dieu (*Ep.* 33), en un endroit où il fait allusion à l'idée de Tertullien que nous citons ensuite : « Par le Christ nous avons été unis à Dieu et insérés en lui, afin que nous possédions sur notre terre, comme arrhes de Dieu, l'Esprit-Saint qu'il nous a donné, et que nous ayons un gage de nous-mêmes auprès de Dieu, à savoir la chair du Christ ; car il relie cet intervalle immense qui sépare les choses mortelles des choses divines, par son intermédiaire et sa présence en tous deux, par un pont pour ainsi dire, afin qu'en lui les choses terrestres soient reliées aux choses divines. »

2. *Adv. Haer.*, l. V, c. 1, n. 1 : « Le Seigneur nous a rachetés par son sang ; il a donné son âme pour notre âme et sa chair pour la nôtre ; il a répandu l'Esprit du Père pour unir et faire communier Dieu et les hommes, déposant Dieu dans l'homme par l'Esprit, élevant l'homme à Dieu par son Incarnation ; par sa venue il nous a donné de façon solide et véritable l'incorruption ; par la communion avec lui ont péri toutes les doctrines des hérétiques. »

3. *Ibid.*, c. 16, n. 2 : « Ce Verbe s'est manifesté quand le Verbe de Dieu s'est fait homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui-même, afin que par cette ressemblance avec le Fils l'homme devînt précieux aux yeux de Dieu. »

nité. Prenez courage, chair et sang, vous avez pris possession du ciel et du royaume de Dieu dans le Christ[1]. »

Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que l'amour et la donation réciproques basés sur un engagement si merveilleux ne sont pas purement naturels, ni le simple rétablissement d'une amitié naturelle. Dans cet engagement Dieu nous a déjà donné par son Fils ce qu'il a de plus précieux et de plus cher, l'Esprit de son cœur, et il l'a fait nôtre ; d'autre part il doit aimer comme sa chair propre la chair assumée, et donc nous aimer aussi, puisque nous lui appartenons. A bon droit les Pères basent, avec l'Apôtre, l'espérance en l'héritage des enfants de Dieu sur le gage du Saint-Esprit[2], et sur la prise de possession de notre nature par Dieu la confiance que, traitant notre nature comme la sienne, il la remplira de sa vie éternelle.

Cela n'épuise pas toute la signification de la médiation substantielle du Christ. Non seulement cette médiation établit et scelle formellement une unité surnaturelle entre Dieu et la créature ; elle fait du Christ ***le médiateur par excellence***, elle fonde sa ***médiation active***. On ne peut pas envisager la médiation substantielle sans la médiation active, ni la médiation active sans la médiation substantielle. Il va de soi que toutes les deux, pour être comprises dans leur vraie signification, doivent être considérées comme réalisant une union surnaturelle entre Dieu et la créature.

Dans sa médiation active le Christ établit les rapports entre Dieu et la créature, c'est-à-dire l'activité de Dieu vis-à-vis de la créature, et celle de la créature vis-à-vis de Dieu.

Le Christ apparaît d'abord comme l'Envoyé de Dieu à la créature. Procédant du Père tout en restant un avec lui, portant en lui la plénitude de la divinité, il se présente à la créature, non comme un simple plénipotentiaire avec autorité déléguée, mais comme le représentant personnel de Dieu,

1. *De resurrectione carnis* : « Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in coelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae. Securae estote caro et sanguis, usurpastis et coelum et regnum Dei in Christo. »

2. * Cf. *Éph.*, 1, 14 ; *II Cor.*, 1, 22.

consacré par l'onction de la nature divine comme suppôt de l'activité divine.

Il est clair que l'activité divine à laquelle est appelé ce délégué est merveilleuse. Quand Dieu s'approche si près de nous, quand il s'abaisse jusqu'à nous envoyer son propre Fils, il doit aussi ouvrir les profondeurs de la divinité et nous communiquer la plénitude de ses richesses par son Fils qui vient à nous. Le Fils de Dieu doit communiquer à la créature la lumière et la vérité divine dont il est la Parole incarnée, il doit élever la créature à la participation de la science divine. Comme Fils unique, *Fils de la dilection du Père*[1], il doit communiquer la grâce des enfants de Dieu, *en donnant à tous ceux qui croient en lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu*[2]. Il doit communiquer à la créature un royaume divin nouveau et plus beau, en prenant possession d'elle au nom de Dieu d'une manière toute spéciale, faisant vivre et régner Dieu en elle par la vertu qui sort de lui, faisant rayonner la gloire divine en elle comme l'âme dans le corps qui lui est uni. Bref il est consacré par l'onction de sa divinité et désigné par sa procession du Père, comme le *prophète*, médiateur de la lumière divine, comme le *prêtre*, médiateur des grâces surnaturelles, comme le *roi*, médiateur du royaume surnaturel et divin[3].

D'autre part il est le délégué des hommes et des créatures en général auprès de Dieu. Il communique Dieu à la créature d'une manière si intime que Dieu se déverse pour ainsi dire en elle et vit en elle. De même il élève la créature si près de Dieu que, dans son activité vis-à-vis de Dieu, celle-ci atteint l'infinité qui auparavant lui restait inaccessible. Le Christ agit au nom des créatures comme leur chef, et elles agissent en son nom vis-à-vis de Dieu. C'est ainsi que le médiateur des créatures auprès de Dieu peut offrir à celui-ci l'hymne de reconnaissance et de louange digne de sa gloire. Il fait en sorte que la créature, en lui et avec lui, paye à Dieu le tribut d'adoration et de satisfaction qui répond à son infinie grandeur et compense l'injure qui lui a été faite par le péché. Il soumet enfin la créature au règne de Dieu d'une manière si merveilleuse, qu'en lui et avec lui elle sert son Souverain d'une façon royale, et que ses hommages ne sont plus ceux d'une esclave, mais d'une reine appelée à régner avec lui. Il représente Dieu auprès des hommes comme prophète, prêtre et roi ; il représente les hommes auprès de Dieu comme le prophète qui chante à leur place les louanges de Dieu dont ils ne sont pas capables, comme le prêtre qui paye pour eux à Dieu le plus haut tribut, comme le roi enfin qui offre à Dieu, à leur place et par eux, le service noble et libre de l'enfant.

1. *Col.*, I, 13.
2. * *Jean*, I, 12.
3. * Cf. p. 338 et 403.

Les fonctions de cette médiation se concentrent manifestement dans le *sacerdoce* de l'Homme-Dieu. Si le Christ nous apporte la grâce de Dieu, il est évident qu'il nous apporte aussi, comme prophète, la lumière de la vérité par laquelle nous connaissons cette grâce et son auteur et que, comme roi, il fonde et gouverne le royaume surnaturel de Dieu qui n'est autre que le royaume de la grâce. D'autre part s'il est seul capable de payer au nom de la créature le tribut dû à Dieu, il peut aussi, et lui seul, présenter à Dieu la louange et l'obéissance requises par sa majesté infinie.

Toute la médiation du Christ n'est au fond qu'un sacerdoce, de même que le sacerdoce n'est qu'une médiation entre Dieu et les hommes. Mais le sacerdoce du Christ est un sacerdoce tout à fait extraordinaire, surhumain et céleste ; il conduit les créatures à Dieu et Dieu aux créatures dans un échange surnaturel et mystérieux, comme organe d'une action surnaturelle de Dieu sur l'humanité, et d'un culte surnaturel rendu à Dieu par les hommes. Nous comprendrons toute la signification du sacerdoce du Christ et de sa médiation si nous considérons les effets et les rapports intimes de ces deux fonctions.

Lorsque, dans le Christ, Dieu s'approche de nous avec sa puissance de grâce et agit en nous merveilleusement, l'abîme infini qui séparait de lui la créature, soit à cause de la bassesse naturelle, soit à cause de la faute de celle-ci, est comblé ; la grâce de l'adoption, qui inclut la rémission des péchés, établit une union surnaturelle entre la créature et Dieu. Le Christ ne doit pas simplement nous apporter cette mystérieuse union à Dieu ; il doit l'acquérir proprement par son

culte et la faire ainsi descendre du ciel. Pour que cette union soit fondée et scellée solidement, Dieu doit être obligé à son instauration. Dieu ne peut être obligé en ce sens que si la créature lui offre, par le médiation du Christ, un hommage d'un prix infini.

Tel est donc le sens le plus élevé de la médiation sacerdotale du Christ : dans le culte qu'il offre à Dieu au nom de la créature, le Christ achète et mérite l'union à Dieu, que d'autre part il doit lui-même réaliser.

Comme médiateur substantiel le Christ établit déjà entre Dieu et la créature un lien dont leur union dans la grâce peut et doit découler. D'une part Dieu s'approche de la créature avec sa puissance de grâce ; d'autre part la créature, par sa relation avec l'Homme-Dieu, son chef, devient digne de l'union avec Dieu par la grâce. Ce lien est consolidé et scellé par la médiation active ou morale du Christ dans son sacerdoce ; seule cette médiation active fait apparaître un échange mutuel d'activités correspondantes.

Une fois l'homme introduit dans l'intimité de Dieu par la médiation du Christ, le médiateur de la grâce devient aussi le médiateur de la reconnaissance. Pour être parfaite, la reconnaissance doit valoir le prix du don. La créature est incapable de mériter par elle-même l'union surnaturelle avec Dieu, comme de le remercier dignement pour le bienfait de cette union. Seul, le culte de l'Homme-Dieu en est capable ; par son sacrifice l'Homme-Dieu couronne et parfait l'union de la créature avec Dieu, comme il l'avait fondée.

Nous montrerons plus tard, quand nous parlerons du sacrifice du Christ, comment il réalise le culte qu'il offre à Dieu et le lien qu'il établit entre Dieu et les hommes, comment surtout sa médiation morale devient par excellence réelle et substantielle quand, non seulement il accomplit des œuvres en l'honneur de Dieu, mais présente à Dieu un don substantiel d'une valeur infinie [1].

Telle est brièvement la notion de la médiation de l'Homme-Dieu. Il est clair qu'elle ne se limite pas à combler un besoin de la nature ; elle a un caractère absolument surnaturel. Son but n'est pas seulement de rétablir l'union naturelle, mais

1. * Au § 65.

de fonder et de parfaire une union absolument surnaturelle et mystérieuse entre Dieu et la créature ; elle est donc en elle-même un très grand mystère.

Concrètement il est vrai, le Christ est médiateur pour rétablir une union détruite ; son activité médiatrice a essentiellement le caractère d'une réconciliation. Mais cette réconciliation ne se borne pas à supprimer la dette, elle établit entre les réconciliés un lien ineffablement intime et solide, tel qu'il ne pouvait être exigé ni même soupçonné par l'homme naturel avant la faute.

La fonction médiatrice du Christ par rapport à la création matérielle et aux anges pourrait s'expliquer de façon analogue ; nous ne pourrions que répéter en d'autres mots ce que nous avons dit sur la signification du Christ comme chef de tout l'univers [1].

Nous arrivons donc à cette conclusion que la signification de l'Homme-Dieu comme médiateur est aussi élevée et mystérieuse que sa signification comme chef, et que cette signification, avec la finalité et la nécessité de l'Incarnation qu'elle conditionne, loin de supprimer son caractère mystérieux, le montre au contraire dans toute sa grandeur.

§ 63

SIGNIFICATION SUBJECTIVE DE L'INCARNATION ET DE SON ÉCONOMIE POUR DIEU ET POUR LES HOMMES

LES EFFETS SUBJECTIFS DE L'INCARNATION POUR DIEU ET POUR LES HOMMES SUPPOSENT LES EFFETS OBJECTIFS. D'APRÈS SAINT THOMAS L'UNION HYPOSTATIQUE FORTIFIE NOTRE ESPÉRANCE, NOTRE FOI ET NOTRE CHARITÉ SURNATURELLES.

Les buts que nous avons indiqués jusqu'ici comme déterminant l'Incarnation aux yeux de Dieu sont de nature absolument objective ; ils consistent dans une ordonnance de l'univers fondée sur l'Incarnation et couronnée par elle, dans le prolongement de la communication trinitaire et de la glorification de Dieu à l'extérieur, et dans l'établissement d'une union grandiose et surnaturelle entre Dieu et la créature.

1. * Au § 61.

Tous les autres buts et effets du mystère sont d'une nature plus subjective, soit pour Dieu, soit pour la créature ; pour Dieu, en ce qu'il envisage dans l'exécution de cette œuvre et de ses fins objectives internes *(fines operis)* la manifestation des attributs qui y coopèrent ; pour la créature, en ce qu'elle reçoit de grands avantages de la *connaissance* du mystère dans son origine, son essence et ses effets [1].

Dans l'Incarnation Dieu manifeste sa puissance, accomplissant une œuvre si grande et si difficile, sa sagesse, disposant avec douceur et force les moyens pour arriver aux fins les plus hautes, sa bonté, se communiquant si merveilleusement à la créature, l'unissant en un seul corps avec son Fils unique, lui donnant celui-ci comme gage et comme rançon de sa délivrance et de sa grâce. Il manifeste sa sainteté et sa justice, prolongeant au dehors la glorification qu'il reçoit au dedans de lui-même, et pardonnant le péché après une satisfaction complète. Nous appelions la manifestation de ces attributs les buts subjectifs de Dieu *(fines operantis)* ; ils ne déterminent pas intérieurement l'objet voulu par Dieu, ils en supposent l'idée déjà déterminée et découlent plutôt du rapport de l'effet à sa cause que de l'essence de l'effet comme tel.

Ces buts peuvent servir à expliquer l'origine de l'Incarnation ; ils ne contiennent pas le vrai motif interne de son effet, et ne conduisent pas à la compréhension de son idée ; pour être parfaitement compris, ils supposent cette compréhension. Celui qui voudrait s'en contenter ferait comme le critique d'art qui, pour expliquer l'existence et la beauté d'un tableau, dirait simplement que l'artiste a voulu manifester son génie et son habileté dans cette création. Ce critique ne peut nous satisfaire qu'en nous expliquant le motif qui a inspiré l'artiste et qui l'a guidé dans l'exécution ; en comprenant cela nous voyons pourquoi l'image est vraiment belle, comment elle a pu inspirer l'artiste et comment elle révèle

1. Le terme « signification ou fin subjective » pourrait causer des difficultés. Mais toutes les appellations semblables sont équivoques de leur nature. Nous appelons, comme nous l'avons dit, signification objective de l'Incarnation, celle qu'elle possède en elle-même, signification subjective celle qu'elle a pour les sujets, pour autant que ceux-ci, soit la réalisent par leur activité, soit y sont mêlés d'une autre façon. Pour autant que la signification subjective a son fondement dans la signification objective et n'est pas simplement mise en elle de façon accidentelle par l'auteur de cette œuvre, cette signification est, il est vrai, également objective.

son art. De même la science ne rend parfaitement compte de l'œuvre merveilleuse de l'Incarnation, que si elle montre la grande idée qui l'a engendrée, et comment par conséquent Dieu a pu et voulu manifester dans cette œuvre sa puissance, sa sagesse, sa bonté et sa sainteté. Le motif interne est ici le prolongement des processions trinitaires au dehors et dans tout l'univers, et la merveilleuse union de la créature avec Dieu que ce prolongement doit fonder.

La signification subjective de l'Incarnation pour l'homme se trouve également hors de l'idée proprement dite de l'Incarnation, bien qu'elle en découle et fasse partie des desseins de Dieu. L'idée objective de l'Incarnation comprend l'élévation de l'homme à la dignité de membre du Christ et d'enfant de Dieu, pour qu'il glorifie Dieu par le Christ de façon surnaturelle et soit heureux en Dieu. Cela entraîne, et c'est voulu par Dieu, que l'homme soit porté à faire le bien et à éviter le mal, qu'il voie dans le Christ l'exemple à imiter, que cette union de Dieu à l'humanité affermisse sa confiance, lui rende plus facile la connaissance de Dieu et excite son amour.

Tous ces effets subjectifs de l'Incarnation ne sont concevables que sur la base des effets objectifs. Ils supposent que, par la puissance et la signification objective de l'Incarnation, nous sommes appelés à devenir les membres et les frères du Christ. Sans cette vocation, nous ne pourrions pas motiver l'Incarnation par son rapport avec la conduite d'une vie agréable à Dieu.

Nous le pourrions encore beaucoup moins, si nous n'entendions par vie agréable à Dieu que le développement de notre nature, bien qu'il ne faille pas nier la signification de l'Incarnation comme remède aux dommages causés à la nature en elle-même. Cette signification ne se rapporte strictement qu'au développement de la vie surnaturelle de l'homme.

Citons quelques pensées de saint Thomas, profondes, mais peu exploitées. Elles placent ce rapport dans une vive lumière.

Dans la Somme contre les Gentils [1], saint Thomas montre

1. L. IV, c. 54.

comment l'Incarnation facilite à l'homme l'effort vers sa fin surnaturelle, la contemplation de Dieu.

D'abord, dit-il, l'homme pouvait, à cause de la distance infinie entre la nature humaine et la nature divine, désespérer de pouvoir atteindre l'union de son intelligence avec l'essence divine requise pour la vision béatifique. L'union supérieure encore, hypostatique, de la personne divine avec la nature humaine nous montre que cette union moindre doit être possible ; elle fortifie donc notre *espoir* de l'atteindre ; elle le fortifie d'autant plus qu'elle nous fait prendre conscience de la dignité de notre nature et nous montre comment, élevés au-dessus de toute créature, nous ne pouvons atteindre notre entière béatitude que dans l'union la plus intime avec Dieu[1].

Si l'homme est destiné à la vision immédiate de Dieu et donc à la participation de la connaissance propre de Dieu, il ne peut avoir d'autre maître en cela que Dieu lui-même ; pour que cet enseignement soit adapté à la nature humaine, il convient que Dieu vienne à l'homme sous une forme visible, que le Verbe de Dieu communique personnellement la participation à la connaissance divine, que le Fils de Dieu nous introduise dans le sein de son Père. De cette façon l'Incarnation du Logos correspond à l'établissement en nous de la *foi* surnaturelle.

De même, la *charité* qui nous fait tendre à l'union surnaturelle avec Dieu ne peut être excitée plus efficacement que si Dieu lui-même nous manifeste son amour de la façon la plus parfaite en assumant notre nature et en devenant notre frère. Plus Dieu s'approche de nous, plus il s'abaisse vers nous, plus notre amour envers lui deviendra tendre et confiant, plus nous désirerons lui être unis dans sa divinité.

On voit que ces motifs donnés par saint Thomas ne se basent pas sur la corruption de notre nature, mais sur son élévation. Nous le soulignons d'autant plus volontiers, qu'on s'efforce habituellement d'expliquer l'apparition du Fils de

1. Comparez la pensée de saint MAXIME LE CONFESSEUR (*Cap. theol.*, cent. I, c. 62) : « L'Incarnation de Dieu est pour la nature humaine une garantie sûre de l'espérance en la divinisation ; elle fait de l'homme Dieu dans la mesure où Dieu s'est fait homme ; celui qui est devenu homme sans péché, sans immutation (de la nature humaine) dans la divinité, divinisera aussi la nature et l'élèvera si haut par lui-même, qu'il s'est abaissé par amour de l'homme. »

Dieu dans la chair par la déchéance de notre nature. L'Incarnation, il est vrai, est et doit être pour l'homme le moyen de se délivrer de la tyrannie des sens. Mais l'apparition visible de Dieu dans la chair doit surtout nous être un gage de sa manifestation future dans son essence. C'est parce que nous sommes destinés à la vision immédiate de la nature divine, que la manifestation visible de Dieu peut apparaître comme un moyen proportionné pour nous élever au-dessus du domaine des sens. Si nous ne devions pas être élevés si haut, mais seulement délivrés de la tyrannie des sens, le moyen ne serait pas proportionné à la fin[1].

§ 64

LA SIGNIFICATION ET LES MOTIFS DE L'INCARNATION. L'HOMME-DIEU À TOUT POINT DE VUE LE CENTRE DE GRAVITÉ DU MONDE

LA RÉPARATION DU PÉCHÉ N'EST PAS LA FIN UNIQUE OU PRINCIPALE DE L'INCARNATION. CETTE FIN CONSISTE AVANT TOUT DANS LA GLORIFICATION DE DIEU. L'INCARNATION NE PEUT ÊTRE JUSTIFIÉE PAR UN BESOIN DE L'HOMME. L'ABAISSEMENT VOLONTAIRE DU FILS REND À DIEU LE PLUS GRAND HONNEUR. C'EST EN LUI QUE LE CHRIST MÊME CÉLÈBRE SON PLUS BEAU TRIOMPHE. LE MONDE N'EST PAS LA CAUSE FINALE DU CHRIST, LE CHRIST EST LA CAUSE FINALE DU MONDE.

Nos explications sur la signification, les motifs et la fin de l'Incarnation ne s'écartent-elles pas de l'opinion courante dans l'Église, même si celle-ci n'est pas fixée dogmatiquement ? L'Église n'enseigne-t-elle pas que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous *(propter nos homines)*, pour nous délivrer du péché ? N'est-ce pas une doctrine à peu près constante chez les Pères que l'indigence et la situation misérable du

1. L'auteur du *Manuale S. Augustini*, c. 26, nous dépeint à raison l'apparition visible de Dieu comme un bien parallèle à la contemplation spirituelle et y correspondant ; l'homme est placé dans une union à Dieu selon le corps, semblable à l'union de son âme à Dieu par la vision béatifique : « Dieu est devenu homme pour les hommes, afin que les deux facultés de l'homme soient béatifiées en lui, que l'œil de son cœur soit refait dans sa divinité, l'œil de son corps dans son humanité, afin que, sortant ou rentrant, la nature humaine, créée par lui, trouve en lui sa nourriture. » Ce passage et l'idée qu'il exprime ont été souvent cités et développés par saint Bonaventure.

genre humain ont poussé à descendre du ciel celui qui n'avait pour cela aucun autre motif? L'opinion habituelle ne veut-elle pas même que l'Incarnation soit pour Dieu un abaissement en soi indigne de lui, de telle sorte que si le péché ne l'avait pas rendu nécessaire, le Fils de Dieu ne serait pas devenu homme, et n'aurait même pas pu le devenir ? Ne semble-t-il donc pas qu'on doive chercher la fin de l'Incarnation, moins dans les hautes sphères où nous l'avons placée, que dans la misère où le péché a plongé le genre humain ?

Mais avons-nous nié que le Fils de Dieu soit devenu homme *pour nous* et pour nous délivrer du péché ? N'avons-nous pas dit explicitement que l'Incarnation nous profite éminemment, à nous hommes, et que Dieu aussi l'a voulu par amour et par condescendance ineffable envers nous ? Cet amour ne montre-t-il pas le plus de générosité lorsqu'il ne se contente pas de délivrer complètement l'homme du péché et de ses conséquences, mais veut encore l'élever à une gloire merveilleuse et incompréhensible ?

Avons-nous nié que l'Incarnation ait comme but de délivrer de son péché l'homme *déchu*, et par conséquent que l'amour de Dieu, le mobile de l'Incarnation, ne soit un amour miséricordieux ? Nous nions seulement que cet amour limite sa richesse aux exigences de la pitié, et que le principe et le motif de l'Incarnation se trouvent dans cette limitation. Ce principe et ce motif ne peuvent être qu'un amour surabondant que Dieu manifeste après le péché, contre toute attente et au delà de tout ce que nous pouvons imaginer. Nous nions encore que le rétablissement de l'homme déchu ait été l'unique but ou même le but le plus élevé, que l'amour de Dieu pour l'homme ait été l'unique et le dernier motif de l'Incarnation. La gloire du Christ et de Dieu lui-même en est le dernier but, l'amour de Dieu pour lui-même et pour le Christ le dernier motif.

Les Pères assignent souvent comme but à l'Incarnation le rétablissement nécessaire de l'homme déchu, et comme motif la pitié de Dieu. Mais non moins souvent ils font ressortir que dans sa charité débordante Dieu voulait nous donner infiniment plus, nous élever bien plus haut après l'Incarnation qu'auparavant. « Lorsque la plénitude de la race humaine, » dit saint Léon, « fut déchue dans nos premiers parents, le

Dieu miséricordieux voulut venir en aide à la créature faite à son image, par son Fils unique Jésus-Christ, de façon que son rétablissement ne se fasse pas hors d'elle-même, et que son second état dépasse la dignité de sa propre origine. Heureuse la nature, si elle n'était pas déchue de ce que Dieu l'avait faite ; plus heureuse, si elle demeure dans ce qu'il l'a rétablie. Avoir reçu du Christ l'existence était chose grande ; avoir dans le Christ sa substance est chose plus grande[1]. »

Si en général les Pères mettent l'accent sur la destruction du péché comme but de l'Incarnation, cela s'explique par d'autres raisons ; il n'est pas nécessaire pour cela d'admettre ce but comme le but principal de l'Incarnation[2]. Ils exposent l'Incarnation du point de vue où elle se présente au genre humain dans sa situation concrète ; ils insistent sur l'effet qui est pour nous le plus nécessaire et qui est en même temps la condition préalable des effets supérieurs. Ils y voient en

1. LEO M., *Serm. 2 de resurr.* : « Collapsa in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae par unigentum suum Jesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset reparatio naturae, et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda conditio. Felix, si ab eo non decideret, quod Deus fecit ; felicior, si in eo manet, quod refecit. Multum fuit a Christo recepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam. Suscepit enim nos in suam proprietatem illa natura, quae nec nostris sua nec suis nostra consumeret... » Cf. plus haut (p. 384, n. 2) une autre citation du même saint. Saint JEAN CHRYSOSTOME est plus explicite, en un endroit dont, on le sait, les pélagiens ont beaucoup abusé : « C'est pourquoi l'Apôtre ne dit pas grâce, mais abondance de grâce. Car nous n'avons pas reçu de la grâce ce dont nous avions simplement besoin pour détruire le péché, nous avons reçu beaucoup plus. Nous avons été délivrés du supplice, nous avons déposé toute malice, nous sommes entièrement régénérés, nous sommes ressuscités après avoir enseveli le vieil homme, nous sommes rachetés, sanctifiés, adoptés, de plus justifiés et rendus frères du Fils unique, cohéritiers de lui et unis avec lui en un corps ; nous sommes censés être présents dans sa chair et nous lui sommes unis comme le corps à la tête. Voilà tout ce que Paul a appelé abondance de grâce, déclarant que nous n'avions pas seulement reçu un remède égal à la blessure, mais une santé, une beauté, un honneur, une gloire, une dignité bien supérieure à notre nature. » *In ep. ad Rom.*, hom. 10, n. 2. De même ISID. PELUSIOTA, l. III, ep. 195. Parmi les théologiens modernes, DIERINGER surtout a souligné ce point (*Dogm.*, 4e éd., p. 464).

2. Des nombreux textes déjà cités il ressort que les Pères, même quand ils présentent la rédemption du péché comme la fin de l'Incarnation en termes exclusifs, ne veulent cependant pas affirmer cela de façon catégorique et absolue. Parfois ils appliquent ces termes exclusifs à d'autres fins. Ainsi saint BERNARD (*Serm. 1 de vig. nativ.*) : « Pourquoi le Fils de Dieu est-il devenu homme, sinon pour faire des hommes les fils de Dieu ? » De même saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth.*, hom. 2, début. Il ne faut pas perdre de vue la parole de saint AUGUSTIN (*De Trin.*, l. XIII, c. 17) : « Beaucoup de choses peuvent être considérées et méditées salutairement dans l'Incarnation du Fils de Dieu. »

premier lieu le moyen d'écarter le mal qui pèse sur l'humanité, sans nier pour cela ni même oublier les biens immenses qu'elle nous apporte. Pourquoi appelleraient-ils heureuse la faute d'Adam qui nous valut *un tel* et *un si grand* Rédempteur, s'ils croyaient que le Christ devait simplement détruire le péché, sans rien apporter de supérieur à ce qui avait existé avant le péché?

La destruction du péché reste une fin subordonnée, et la faute une occasion attendue par Dieu pour prouver à l'homme son amour d'une façon plus grandiose, et pour permettre à l'Homme-Dieu de manifester sa puissance infinie dans la victoire sur le mal comme dans l'instauration du bien.

Si nous confessons dans le Symbole que le Fils de Dieu s'est incarné pour nous hommes, nous ne voulons pas dire que l'amour pour les hommes ait été le premier et le suprême motif de l'Incarnation. L'amour des créatures n'est jamais le dernier motif des œuvres de Dieu ; l'expression « Dieu agit par pur amour pour les créatures », veut dire seulement que Dieu n'agit pas au dehors par un besoin personnel, ou pour son propre avantage ; il est évident qu'il n'aime les créatures qu'en lui-même, et que c'est lui-même qu'il veut glorifier en elles. Dieu ne pouvait pas vouloir le Christ uniquement pas amour pour la créature ; le Christ est infiniment plus précieux que toutes les créatures; les créatures existent et sont aimées pour lui plus que lui n'existe et n'est voulu pour les créatures. L'amour de Dieu pour lui-même, qui veut révéler à l'extérieur sa gloire trinitaire, l'amour de Dieu pour le Christ à qui il veut se communiquer d'une façon infinie comme à nulle créature, est motif de l'Incarnation plus que la délivrance et l'élévation de la créature. C'est ce que nous n'excluons pas, mais supposons évident, toutes les fois que nous confessons d'un cœur reconnaissant que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous, hommes.

Dans l'hymne où ils annoncent aux hommes la naissance de l'Emmanuel et en chantent les effets merveilleux, les anges mettent la gloire de Dieu avant la paix promise aux hommes [1]. Si d'habitude nous nous considérons comme le but et le

1. * *Luc*, II, 14.

motif de l'Incarnation, soulignant en cela l'amour de Dieu pour nous, nous le faisons pour nous convaincre que Dieu n'a pas été forcé à l'Incarnation par une sorte de nécessité, encore moins par un besoin de sa part, que tout l'avantage ne peut en revenir qu'à nous. Nous le faisons pour admirer la pureté et le désintéressement de l'amour que nous a donné le Christ, pour remplir le premier et le plus grand devoir qui nous est imposé par un tel bienfait, le devoir de reconnaissance. Ajoutons à cela que nous avons l'habitude de nous arrêter à l'aspect par lequel une chose a pour nous le plus de signification et d'intérêt.

Les mêmes motifs expliquent pourquoi l'Écriture présente presque partout l'Incarnation comme voulue pour notre salut et pour notre avantage. L'amour de Dieu nous apparaît d'ailleurs infiniment plus pur, plus saint et plus grand quand il nous aime en lui-même et pour lui-même que s'il nous aimait seulement pour nous-mêmes. De même il est infiniment plus précieux pour nous que Dieu, nous aimant pour le Christ, nous donne celui-ci par amour pour lui, que s'il nous l'avait donné uniquement pour nous-mêmes et par amour pour nous.

Le Christ serait-il devenu homme sans le péché d'Adam? Quoi qu'il en soit, les fins les plus importantes de l'Incarnation *auraient pu* même dans ce cas motiver sa réalisation [1]. Le rapport de l'Incarnation à la fondation et à l'achèvement de l'ordre de la grâce, à la consommation de l'univers et à l'infinie glorification de Dieu, aurait encore trouvé sa place. Saint Thomas par exemple, qui répond négativement à la question ou plutôt l'écarte, cite en d'autres endroits beaucoup de motifs tout à fait indépendants du péché et de la chute, se rapportant uniquement à la fondation de l'ordre surnaturel [2]. La question paraît ne pouvoir être posée raisonnablement que dans ce sens : une partie des fins voulues actuellement par Dieu, abstraction faite du péché, aurait-elle été suffisante pour motiver l'Incarnation? Concrètement l'Incar-

1. * Ceci est à rattacher aux §§ 52-54, sur les fins de l'Incarnation. Sur la théorie scotiste, cf. P. CHRYSOSTOME, O. F. M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921.
2. V. § précédent.
* Cf. *Summa c. Gent.*, IV, c. 54 ; *S. theol.*, III, q. I, a. 3 ; q. VIII ; q. XLVIII, a. 1 et 2 ; *De veritate*, XXIX, a. 7.

nation a été voulue aussi à cause de la chute ; mais il est hors de doute que d'un autre côté Dieu a permis la chute en rapport avec l'Incarnation qu'il avait en vue [1].

Nous devons donc rejeter catégoriquement l'opinion selon laquelle l'Incarnation aurait été indigne de Dieu sans la détresse causée par le péché, selon laquelle Dieu n'aurait été amené à l'Incarnation que *forcé* pour ainsi dire par cette détresse de l'homme.

En réfutant cette opinion, nous nous préparerons à comprendre la signification absolument surnaturelle de l'Incarnation, même là où l'Homme-Dieu s'humilie le plus profondément.

D'abord, y a-t-il un besoin du côté de l'homme auquel Dieu ne puisse remédier que par son propre abaissement ? Presque tous les Pères et théologiens le nient formellement ; ils affirment que la sagesse et la toute-puissance de Dieu avaient bien d'autres moyens, non seulement pour délivrer l'homme du péché, mais pour le ramener à l'union surnaturelle avec lui.

En admettant que l'Incarnation fût le seul moyen pour cela, Dieu aurait-il pu s'humilier pour l'amour de l'homme, se sacrifier pour ainsi dire à l'homme ? Dieu existe-t-il pour

1.* « Il ne s'agit pas de savoir ce que Dieu aurait fait s'il n'y avait pas de péché, question oiseuse et sans solution, mais bien de ce qui est, du rapport réel du Christ à l'humanité et même à toute la création. Nous disons cependant ceci : l'opinion scotiste invoque en sa faveur quelques textes scripturaires et la doctrine de plusieurs pères de l'Église, en particulier saint Cyrille d'Alexandrie. Mais elle fait subir, croyons-nous, à cette doctrine une transformation qui n'est pas heureuse. Pour saint Cyrille l'humanité n'est pas voulue par Dieu sans son fondement et son chef, le Christ, capable de la relever quand elle défaille. Pour Scot au contraire, le Christ est voulu d'abord pour Dieu, pour l'amour parfait qu'il rend à Dieu, et l'humanité est voulue pour la gloire du Christ, qui la relève aussi du péché par la rédemption. Dans cette vue, le « propter nos incarnatus est » est bien atténué. Ainsi, tandis que dans l'opinion thomiste (qui suit saint Augustin), le Christ est accidentel à l'humanité, dans l'opinion scotiste, c'est l'humanité qui est accidentelle au Christ. Dans la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie le Christ est pour l'humanité et l'Incarnation est, de fait, liée à la création telle qu'elle a lieu. Nous croyons que cette doctrine a un solide fondement dans les dernières épîtres de saint Paul (*Col.*, I, 7 ; *Éph.*, I, 3-10). Ainsi le Christ est essentiel à l'humanité, telle qu'elle est pensée et voulue par Dieu. » L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, p. 127, note. — « En partant des convenances rationnelles de l'Incarnation, nous pouvons conclure que l'Incarnation en toute hypothèse, même en dehors du péché, est hautement convenable, glorieuse à Dieu et bienfaisante à l'univers et aux créatures libres ; elle le devient plus encore dans l'hypothèse du péché. » A. GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, II, p. 61.

l'homme ou l'homme pour Dieu ? Même si Dieu porte à l'homme un amour infini, cet amour n'est infini que parce que Dieu aime l'homme en soi-même et soi-même dans l'homme. Si l'Incarnation comportait un réel abaissement de Dieu, elle ne pourrait être justifiée par le besoin de l'homme.

Une telle humiliation de Dieu est-elle présente dans l'Incarnation ? En se faisant homme, Dieu s'abaisse vers l'homme, mais il n'abandonne pas sa grandeur ; l'abaissement est la preuve la plus réelle et la plus parfaite de la grandeur. Dieu descend dans l'humanité ; mais par là il élève l'humanité à sa hauteur et à sa gloire. Dans l'Incarnation du Fils de Dieu, le Père prolonge à l'extérieur sa génération éternelle ; il exprime à l'extérieur sa Parole infinie ; par là il atteint la plus haute glorification dans ses œuvres extérieures. L'Incarnation *aurait pu* avoir lieu sans le péché des hommes ; même dans ce cas sa plus haute fin, l'infinie glorification de Dieu, aurait pu et dû être atteinte.

On ne peut donc pas appliquer à l'Incarnation comme telle les paroles de l'Apôtre : ***exinanivit semetipsum*** [1] ; sinon le Fils de Dieu devrait se trouver encore au ciel dans un état de renoncement et d'humiliation, ce qui ne viendra à l'esprit de personne.

Le Fils de Dieu s'est dépouillé (ἐξεκένωσεν), non parce qu'il a assumé la nature humaine, mais parce qu'il l'a assumée dans l'état d'abaissement, d'imperfection et de passibilité qui est le lot des hommes, parce qu'il ne l'a pas pénétrée ni remplie d'avance de sa gloire et de sa félicité divines, parce qu'il est apparu d'après l'aspect inférieur et extérieur comme les autres hommes *(habitu inventus ut homo, sc. purus)*, non

1. * *Phil.*, II, 6-7. Voici comment le P. PRAT analyse la pensée de saint Paul : « Le Christ, préexistant dans la forme de Dieu et Dieu par le fait même, lorsqu'il méditait de se faire homme, ne regarda pas les honneurs divins auxquels il avait droit comme un bien qu'il dût garder jalousement. Au contraire il s'en dépouilla volontairement en se faisant homme, en cachant la forme de Dieu sous la forme d'esclave. L'exemple d'humilité et d'abnégation est moins dans la volonté du Verbe décrétant les abaissements de la vie mortelle (car cette volonté est commune aux trois personnes divines) que dans le fait même de l'union hypostatique. Après l'Incarnation, la volonté humaine achève le dépouillement ; elle accepte la mort de la croix, avec la vie d'obéissance et de renoncement qui la prépare et qu'elle couronne. C'est pour cela — pour cet acte d'obéissance et d'humiliation volontaire — que Dieu, proportionnant la récompense au mérite, l'exalte sans mesure et le fait asseoir à sa droite. » (*Théologie de saint Paul*, t. I, 21e éd., p. 382.)

comme Homme-Dieu. Bref, il s'est dépouillé et abaissé en renonçant comme homme à la gloire et à la béatitude qui lui revenaient comme Fils de Dieu, en ne transformant pas la *forma servi* et en ne la glorifiant pas de la façon dont elle l'aurait mérité comme forme du Fils de Dieu, telle qu'elle a été de fait transformée et glorifiée après sa résurrection[1].

Du moins cet abaissement qui ne répondait pas à sa dignité, l'Homme-Dieu ne pouvait-il pas l'accepter à cause du besoin des hommes ? Même si l'Homme-Dieu n'avait pu s'humilier pour d'autres motifs que la détresse impérieuse de l'homme et s'il n'y avait eu pour celui-ci d'autre moyen de salut, cette humiliation n'aurait pas été possible, du moins elle ne l'aurait pas été uniquement à cause des hommes. Le besoin de l'homme ne repose que sur une exigence de l'honneur divin ; Dieu aurait pu renoncer à une satisfaction adéquate ; il aurait même dû y renoncer si l'humiliation du Christ avait été en soi indigne de lui.

Mais la souffrance et la mort ne sont en elles-mêmes rien d'infamant ; elles ne le sont que si le sujet les subit contre sa volonté, comme une conséquence de la nature ou du péché, comme une contrainte tyrannique. Acceptées volontairement, elles peuvent être le plus grand honneur, le plus bel ornement. Quand il ne s'agit que de son propre bien, il est vrai, personne ne préférera la souffrance au bien-être, la mort à la vie, la mortalité à l'immortalité ; on ne souffre pour soi-même que pour acquérir un plus grand bien. Quand il s'agit des autres, on ne souffre pas seulement pour les soulager dans le besoin ou pour leur acquérir un bien ; la souffrance, plus que tous les travaux ou que tous les dons, est le moyen de leur prouver son amour et sa vénération. Acceptée de cette façon, la souffrance est manifestement un acte du plus beau renoncement, de la plus haute vertu, elle est plus glorieuse et plus aimable que l'impassibilité.

Appliquons cela au Christ. Il est clair que c'est par amour pour les hommes et pour les délivrer, mais plus encore par

1. Ce que nous disons ici est si vrai que les théologiens distinguent ordinairement un *status exinanitionis* et un *status exaltationis* dans le Christ. Si l'*exinanitio* se rapportait à la substance de l'Incarnation, cette distinction n'aurait aucun fondement.

amour pour Dieu et pour lui rendre l'honneur dont il avait été frustré, honneur dont les exigences nécessitaient la délivrance de l'homme, que le Christ pouvait accepter la souffrance et la mort, sans que cet abaissement matériel soit un abaissement moral. Accepté librement et pour les motifs les plus nobles, cet abaissement était extraordinairement glorieux, plus glorieux que l'exemption de la souffrance.

Si l'on y regarde plus attentivement, ce n'est pas le besoin ou la détresse de celui pour qui l'on souffre qui rend la souffrance honorable ; c'est plutôt la liberté et l'intention de celui qui souffre. La souffrance est d'autant plus glorieuse que la liberté est plus grande, et que l'amour ne se limite pas à la seule détresse. Nous diminuerions l'honneur du Christ en croyant qu'il ne s'est laissé déterminer à la souffrance que par le besoin, créé par le péché, d'une réparation du côté de Dieu et d'une délivrance du côté de l'homme. Le Christ nous apparaît le plus grand dans sa souffrance lorsque, par amour infini pour Dieu et pour les hommes, il souffre plus que le besoin ne demandait strictement, lorsqu'il ne souffre pas seulement pour remédier à ce besoin, mais pour donner à Dieu la plus grande gloire possible, et à la créature la preuve d'un amour qui a infiniment plus de valeur que l'aide qu'il assure dans le besoin et que tous les bienfaits qu'il peut dispenser.

Cela se montre surtout pour la glorification de Dieu, qui est d'ailleurs le but le plus élevé et le plus digne de l'Incarnation et de la souffrance dans l'humanité assumée.

D'une manière générale, Dieu est honoré quand la créature se soumet à lui et se sacrifie pour reconnaître son absolue majesté. Ce sacrifice ne demande pas en soi que la créature souffre et s'anéantisse pour l'amour de Dieu. Seul le sacrifice expiatoire, offert pour rétablir un honneur outragé, demande essentiellement la souffrance et le renoncement. Mais on se tromperait si l'on croyait que Dieu ne peut désirer recevoir des sacrifices de renoncement et la créature en accomplir qu'en expiation pour le péché. Rien n'est plus contraire à l'esprit du christianisme. C'est par le renoncement et par le sacrifice qu'on rend à Dieu le plus grand honneur, qu'on lui prouve de la manière la plus éclatante sa soumission absolue et son amour illimité.

Pourquoi les saints aiment-ils tant la souffrance, et rien plus que la souffrance ? Parce qu'ils satisfont par là pour leurs péchés ou pour les péchés des autres ? Non, c'est parce qu'ils considèrent comme leur plus grand honneur et leur plus grand bonheur d'honorer Dieu et de le glorifier par leur propre abaissement. Ils aiment la souffrance et la mort parce qu'elles les rendent semblables au Christ qui, ainsi, a glorifié son Père et s'est glorifié lui-même dans la plus haute mesure. L'adoration et l'amour du Christ ont une valeur infinie à cause de la dignité de sa personne ; le Christ les a manifestés et achevés de la manière la plus parfaite en endurant les plus grandes souffrances, des souffrances telles qu'aucune créature n'en a jamais endurées. Cet excès de souffrance n'était pas nécessaire pour l'expiation des péchés ; une goutte de sang, une larme aurait suffi pour satisfaire tout. C'est parce que le Christ glorifiait Dieu de la façon la plus parfaite que la mesure de souffrance devait correspondre à l'infinie dignité du sacrificateur et à l'infinie valeur de l'agneau du sacrifice.

Considérés de ce point de vue, le dépouillement et l'humiliation volontaires du Christ représentaient pour l'honneur et la gloire de Dieu le plus beau triomphe, un triomphe infini. Et le Christ lui-même célébrait en cela son plus grand triomphe, car plus il honore Dieu, plus il est grand lui-même. Son abaissement n'est pas indigne de lui ; au contraire, en se privant de sa gloire de Fils de Dieu, il se montre Fils de Dieu de la façon la plus glorieuse. Il apparaît plus grand et plus glorieux dans sa passion et dans sa mort, que dans l'état transfiguré et impassible qui a suivi la résurrection ; les marques de sa souffrance volontaire sont les perles les plus étincelantes de son corps transfiguré, et l'ornent bien plus que le rayonnement de lumière qui l'entoure.

Serait-il exagéré d'affirmer que la glorification de Dieu par l'anéantissement extrême, impossible dans la nature spirituelle, a été le plus digne motif du Fils de Dieu quand il a pris une nature créée, la nature humaine, et celle-ci dans un état passible ? N'est-ce pas l'amour infini que le Fils portait à son Père et qu'il ne pouvait prouver dans sa divinité que par la possession et la jouissance de sa gloire, qui l'a poussé à glorifier son Père dans une nature passible par le

don et le sacrifice le plus parfait de lui-même, à s'unir de la même manière et pour le même motif les membres de son corps mystique ? Ne pouvons-nous pas ajouter que cet anéantissement, accompli au nom et en faveur des créatures, permettait à celles-ci de rendre à Dieu l'hommage le plus élevé, et devait leur prouver et leur assurer la plus haute condescendance et grâce de Dieu ? Trahirons-nous le sentiment chrétien, ne l'exprimerons-nous pas de la façon la plus fidèle, si nous disons que la souffrance du Christ ne devait pas seulement guérir la maladie du monde, mais élever le monde lui-même au sommet de l'honneur et de la gloire ?

Non, ce n'est pas la nécessité de la croix qui doit justifier le crucifiement du Christ ; nous croyons plutôt que *Dieu a attaché à la croix de son Fils la restauration du monde à cause de la gloire même de la croix.*

Par conséquent, si l'abaissement de l'Homme-Dieu ne devait avoir lieu qu'après le péché, celui-ci n'était pas seulement le motif qui nécessitait cet abaissement, mais aussi et plutôt l'occasion de manifester d'une manière d'autant plus grandiose, devant le déshonneur fait à Deu et l'ingratitude des hommes, la gloire de Dieu et son amour envers lui-même et envers les hommes. La manifestation de la gloire et de l'amour de Dieu atteint précisément son sommet quand elle emploie en quelque sorte le péché comme un instrument. Quand le Christ satisfait pour le péché, l'honneur de Dieu n'est pas seulement rétabli, il est encore exalté d'un autre côté.

Il l'est encore davantage si le Christ fait coopérer le péché à sa propre perte au moment de son plus grand triomphe. Le péché a fêté son triomphe quand il s'efforçait de tuer l'Oint de Dieu et y parvenait réellement ; mais le Christ, vaincu apparemment, posait à ce moment précis le plus grand acte d'adoration et de glorification de Dieu, l'acte qui, non seulement contre-balançait le péché, mais qui tirait du venin de son dard le miel le plus précieux, qui retournait contre lui son dessein, l'humiliait plus profondément que ne le peuvent les peines éternelles de l'enfer, et préparait à Dieu un triomphe qui n'aurait pas été possible sans le péché[1].

La souffrance du Christ ainsi que l'Incarnation elle-même,

1. * Cf. p. 315. Cf. A. VONIER, O. S. B., *La victoire du Christ,* traduit de l'anglais par L. LAINÉ, Paris, 1934.

bien qu'elle ne soit pas motivée par le péché seul, reste en fait attachée au péché comme à son occasion et au motif de sa nécessité. Si l'Écriture et les Pères la présentent la plupart du temps sous cet aspect, c'est qu'ils veulent nous dépeindre la grandeur des bienfaits qui nous sont parvenus par elle.

Nous n'avons donc pas de motif pour croire que l'Incarnation et l'humiliation du Christ jusqu'à la mort de la croix soient justifiées comme un *moyen* pour détruire et expier le péché. Nous amoindrissons l'Homme-Dieu quand nous considérons l'abaissement de son Incarnation et de sa mort *uniquement comme le moyen* d'atteindre des fins qui lui sont *inférieures*, tel le salut des hommes, ou qui sont *accidentelles* dans l'ordre du monde, telle l'expiation du péché devenue nécessaire.

L'Homme-Dieu ne peut pas jouer un rôle subordonné, secondaire dans le plan de Dieu. Tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait ne peut avoir comme *seul* objectif l'homme ou le péché. Il est essentiellement voulu pour lui-même et pour Dieu. S'il est donné aux hommes, sacrifié pour les hommes, les hommes deviennent encore plus sa propriété que lui ne devient la leur ; si son sacrifice leur profite, il le glorifie davantage, lui et son Père. Son œuvre est voulue pour le salut des hommes et du monde entier, mais les hommes et le monde entier lui sont subordonnés comme à leur chef et à leur roi, à celui qui les délivre de la tyrannie du mal, en fait son royaume propre, les soumet à lui-même et à son Père céleste, *pour que Dieu soit tout en tout*[1].

L'Incarnation forme dans le plan divin le membre le premier et le plus important autour duquel se concentre tout le reste, auquel tout est rattaché et subordonné et qui donne à toutes choses leur place et leur signification.

Si l'on pose la question : *Cur Deus homo*, non seulement du point de vue immédiatement pratique : pourquoi avions-nous besoin du Christ et de sa passion, mais d'une façon scientifique et dans toute sa portée : quelle était aux yeux de Dieu la fin qui correspondait à cette œuvre infinie, il faut chercher la réponse dans les régions mystérieuses d'un ordre

1. *I Cor.*, XV, 28. — *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. I Cor.*, III, 23.

absolument surnaturel, dans le plan de la merveilleuse communication et glorification de Dieu, dans un ordre qui englobe tous les autres parce qu'il est le plus grand et le plus large. La réponse à la question : *Cur Deus homo*, devient aussi la réponse à une autre question : *cur*, ou, *ad quid mundus*? Quelle destinée le monde reçoit-il par l'Incarnation ? Question que la science envisage habituellement trop peu, mais qui est tout aussi justifiée que la première.

Dieu seul peut nous donner la réponse à ces deux questions, soit expressément, soit tacitement en nous faisant connaître le mystère de l'Incarnation et en laissant à notre réflexion de voir à quoi il a destiné cette œuvre et le monde par rapport à elle. La seconde question ne peut être résolue que par la première, non la première par la seconde. Le monde n'est pas la cause finale du Christ, le Christ est la cause finale du monde ; autant le premier point de vue est stérile et étroit, autant le second est fécond et lumineux.

D'après ce second point de vue, nous concevons le Christ comme *le point de départ et le but des voies du Seigneur dans sa création*[1]. Nous voyons pourquoi Dieu a répandu de prime abord une gloire surnaturelle sur toute la création, pourquoi surtout il a communiqué la grâce au genre humain dans son ancêtre, comme à un corps solidaire. Il avait en vue le roi dont le royaume devait s'étendre à toute la terre. et dont le genre humain allait devenir le corps. Nous saisissons l'origine et la malice du péché des anges dans leur profondeur mystérieuse, nous comprenons pourquoi Dieu pouvait laisser tomber les anges et, par les anges, toute l'humanité dans son ancêtre. Non seulement Dieu savait que les dégâts causés étaient couverts, il voulait les faire servir à la plus grande manifestation de sa bonté et de sa gloire.

Le mystère de l'Homme-Dieu, compris dans sa grandeur mystique, répand les rayons les plus lumineux sur tous les autres mystères, puisque tous sont en rapport avec lui. Il ne les répand pas seulement sur ceux qui découlent de lui après sa réalisation dans la plénitude des temps, mais encore sur ceux que Dieu a voulus ou permis avant lui. Il est le nœud de tout l'ordre surnaturel et de son histoire ; il est, malgré son

1. * Cf. *Prov.*, VIII, 22 ; *Col.*, I, 16.

obscurité, le centre lumineux dans lequel, par la foi, nous comprenons cet ordre jusque dans ses abîmes les plus profonds.

Comme le soleil au milieu des planètes, le Christ est placé au centre de la création. Comme le cœur du monde créé, il répand en lui lumière, vie et mouvement. Toutes les créatures gravitent autour de lui pour trouver en lui, et par lui en Dieu, le repos. Apparemment et pratiquement pour nous, le soleil est destiné au bien de la terre ; de même nous avons l'habitude de voir dans le Christ l'aide et le libérateur qui nous est envoyé par Dieu, notre Sauveur, celui dont nous devons tout espérer.

Au cours des siècles la science a prouvé que ce n'est pas la terre qui attire le soleil, mais le soleil la terre. Pour saisir toute la signification du Christ, la théologie scientifique doit s'efforcer de le considérer comme le centre de gravité du monde. Elle doit comprendre tout le sens des mots : *traham omnia ad meipsum*[1]. Elle doit faire connaître le Christ, l'Oint par excellence, celui en qui se concentre la plus haute union et l'échange le plus intime entre Dieu et la créature. Cette compréhension deviendra éminemment pratique, surtout si nous considérons que le sacerdoce du Christ n'est pas une simple fonction qu'il exerce en notre faveur auprès de Dieu, mais comprenons que nous devons nous attacher à ce grand-prêtre pour donner à Dieu, en lui et par lui, l'hommage qu'il attend de ses créatures. Mais nous allons revenir sur ce point[2].

1. * *Jean*, XII, 32.
2. * Ces idées seront complétées au § suivant. Sur la médiation et le sacerdoce du Christ, voir *Dogmatique*, l. V, § 268-273. Cf. *Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur*, dans *La Vie spirituelle*, l. XII, 1940, p. [26]-[39]. Cf. également L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, G. HERIS, O. P., *Le mystère du Christ*, Paris, 1955 et B. FRAIGNEAU JULIEN, *Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'humanité selon M. J. Scheeben*, dans *Recherches de science religieuse*, XLV, 1957, p. 361-395.

F. L'ACTIVITÉ DE L'HOMME-DIEU DANS L'EXÉCUTION DE SON ÉCONOMIE DIVINE

§ 65

LE SACRIFICE MYSTIQUE DU CHRIST DANS SON ESSENCE ET DANS SA SIGNIFICATION LATREUTIQUE

LE SACRIFICE DU CHRIST EST UN SACRIFICE ESSENTIELLEMENT LATREUTIQUE. LE SACRIFICE AU SENS STRICT REQUIERT LA DISTINCTION ENTRE CELUI QUI OFFRE ET CE QU'IL OFFRE, ET LA MUTATION DE L'OFFRANDE. SEUL L'HOMME-DIEU EST CAPABLE D'OFFRIR DANS SON CORPS UN SACRIFICE PARFAIT À DIEU. IL OFFRE CE SACRIFICE POUR TOUTE L'HUMANITÉ ET LE PROLONGE DANS SON CORPS MYSTIQUE. IL S'OFFRE LUI-MÊME COMME LES PRÉMICES DE L'HUMANITÉ, ET EST EN MÊME TEMPS LE SACRIFICE PARFAIT D'EXPIATION, D'ACTION DE GRACES ET D'IMPÉTRATION. LE CHRIST EST LE PONTIFE SUPRÊME DE TOUTE LA CRÉATION.

Le rapport de l'Homme-Dieu avec les mystères de la Trinité et de la grâce nous a fait connaître sa mystérieuse signification et la destinée qui motive son existence et son essence ainsi que l'essence de l'économie divine basée sur lui. Cette destinée grandiose de l'Homme-Dieu et l'organisme de son économie nous font également connaître le caractère mystique de l'activité par laquelle il doit remplir sa destinée.

La destinée la plus haute de l'Homme-Dieu, c'est l'infinie glorification de Dieu, qu'il doit réaliser en lui-même et dans son corps mystique ; autour de cette réalisation se concentre toute son activité. Par elle l'Homme-Dieu procure aux hommes la réconciliation et la grâce de Dieu, et ceux-ci, réconciliés et ornés de la grâce, se joignent à lui comme ses membres vivants pour glorifier Dieu.

La plus parfaite et la plus réelle glorification de Dieu consiste, de l'avis unanime, dans le *sacrifice*. Si le Christ doit réaliser de la façon la plus parfaite et la plus réelle la glorification infinie de Dieu, devenue possible par lui, il doit offrir à Dieu un sacrifice latreutique d'une valeur infinie.

Je dis un sacrifice *latreutique*, car c'est le sacrifice dans son essence la plus profonde et sa signification la plus haute ; tous les autres sacrifices sont compris dans celui-ci, se basent

sur lui, lui sont subordonnés. Le sacrifice de latrie réalise tout ce que les autres sacrifices peuvent réaliser ; si l'on a introduit divers modes et formes dans les sacrifices symboliques, ce n'était que pour signifier plus clairement des intentions ou des effets particuliers, spécialement l'action du sacrifice sur celui qui l'offre. Pour le Christ il n'y a qu'une forme de sacrifice, la forme latreutique.

On n'insiste ordinairement pas beaucoup sur le caractère latreutique du sacrifice du Christ. L'Écriture le présente habituellement comme un sacrifice propitiatoire, de même qu'elle présente généralement le service de Dieu en rapport avec les biens qui en découlent. Le service de Dieu mérite une récompense à la créature ; néanmoins, ce n'est pas le bonheur de la créature, mais la gloire de Dieu qui est la fin dernière du service de Dieu et du bonheur de la créature elle-même. Le sacrifice du Christ est destiné à réconcilier la créature et à lui donner la grâce ; mais il n'en est pas moins voulu pour lui-même comme un sacrifice latreutique, destiné à glorifier Dieu ; et c'est en ceci que nous devons chercher son essence la plus profonde et sa plus haute signification. Le caractère propitiatoire et impétratoire du sacrifice du Christ ne peut être estimé à sa vraie valeur que si le caractère latreutique est considéré comme il faut.

Il nous faut donc montrer comment le Christ, l'Oint et le Prêtre par excellence, réalise le plus parfaitement par son sacrifice l'infinie glorification de Dieu. On verra que l'essence et la forme de son sacrifice sont absolument surnaturelles et mystérieuses, bien que, ou plutôt parce qu'elles sont la réalisation de tout ce que le sacrifice, comme la raison l'indique déjà, tend à atteindre et à réaliser.

Par sacrifice au sens le plus large nous entendons l'abandon d'une chose à autrui pour lui témoigner notre amour et notre respect. C'est aussi en général la notion du sacrifice offert à Dieu. Dieu est digne d'un amour et d'un respect infinis. Nous dépendons de lui dans tout notre être ; ce n'est pas tant les autres choses que nous devons lui sacrifier, mais nous-mêmes.

En ce sens le sacrifice est concevable aussi dans le monde des esprits ; tout acte du culte de Dieu est un sacrifice, puisqu'il reconnaît son infinie dignité et notre dépendance vis-à-vis de lui.

Au sens plus restreint on entend par sacrifice un acte tout à fait spécial de culte et de dévotion à Dieu. Le premier caractère de cet acte est une distinction réelle entre celui qui offre et son offrande ; on peut comprendre le sacrifice comme l'expression spéciale d'une disposition intérieure. Dans l'offrande spirituelle, la distinction entre la disposition et le sacrifice, son expression, n'est qu'idéale ; l'amour qui attache la créature à Dieu est en même temps le lien par lequel elle lui appartient et lui est soumise comme sa propriété. La distinction réelle ne peut exister que dans un être composé d'un esprit et d'un corps, l'esprit manifestant son amour et sa dépendance en offrant le corps à Dieu. L'homme peut manifester ainsi son amour et sa dépendance à Dieu au moyen de son propre corps, comme au moyen de tous les êtres matériels qui sont en rapport avec lui et qui lui sont soumis comme à leur chef.

Le second caractère de ce sacrifice découle du premier. Un changement réel et visible dans l'objet doit accomplir et représenter le don complet de cet objet à Dieu. Plus le changement est réel et parfait, plus il est propre à exprimer le don de l'objet par l'homme et sa prise de possession par Dieu, plus il réalise de façon réelle et parfaite l'idée du sacrifice.

Beaucoup de difficultés surgissent autour de la signification et de la nécessité du changement réel dans l'offrande. Les remarques qui suivent apporteront peut-être quelque lumière.

Le sacrifice ne requiert pas nécessairement la consécration extérieure de la chose à Dieu ni la prière comprise au moins implicitement dans la consécration. Mais il est clair que le sacrifice est d'autant plus réel que le don à Dieu est exprimé ou accompli plus réellement.

Si on met l'accent sur *l'abandon de la chose* par l'homme, en vue d'exprimer son absolue dépendance de Dieu ou d'expier sa faute, le changement de l'offrande consiste dans sa destruction, notamment dans son immolation. On considère souvent cette destruction comme propre au sacrifice expiatoire ; elle y est en effet essentiellement nécessaire. Mais elle peut aussi venir, sans faute, d'un vif sentiment de son propre néant, d'un

amour, d'une vénération intenses pour Dieu; elle appartient alors au sacrifice latreutique dans sa perfection [1].

Si, au contraire, on met l'accent sur *l'oblation de la chose* à Dieu, sur le transfert de propriété, le changement de l'offrande sera moins un anéantissement qu'une transfiguration et une élévation par le feu qui transforme l'offrande et la fait monter au ciel comme un parfum. On pourrait dire, il est vrai, que le feu détruit encore plus l'offrande que l'immolation ; mais il faut considérer ici le feu comme préservant la victime d'une vile destruction par décomposition, et la mettant dans le plus noble état dont elle soit capable après l'immolation.

Il est évident que la première espèce de transformation doit s'achever dans la seconde et que la seconde suppose la première, qu'enfin toutes deux supposent l'oblation à Dieu [2].

Aussi longtemps que l'offrande reste une chose extérieure, appartenant à l'homme, la signification du sacrifice reste purement symbolique. La valeur de ce sacrifice extérieur consiste dans la disposition avec laquelle il est offert, non dans la chose qui, en soi, ne peut rendre le sacrifice agréable à Dieu. Si, au contraire, l'homme pouvait offrir à Dieu son corps et sa vie corporelle, cette offrande aurait une valeur particulière ; par l'union avec l'âme raisonnable et semblable à Dieu, surtout élevée à l'adoption divine, le corps et la vie corporelle de l'homme participent de la dignité de l'âme. Voilà pourquoi l'Apôtre nous exhorte *à offrir notre corps à Dieu comme une hostie vivante, sainte, immaculée* [3], tandis qu'il rejette toutes les immolations d'animaux comme dépourvues de valeur [4].

Pour avoir une valeur non seulement symbolique mais réelle, le sacrifice matériel doit être en même temps un sacrifice de celui qui offre. L'hostie doit appartenir à celui qui offre, elle doit être *un* avec lui, pour être ennoblie par cette union

1. Nous en avons déjà traité plus longuement au paragraphe précédent. Faisons remarquer que d'après la définition habituelle des théologiens, le sacrifice latreutique est aussi une *oblatio facta Deo ut domino vitae et mortis.* Ce *dominium* divin est basé, non sur notre péché, mais sur notre néant vis-à-vis de Dieu ; même sans le péché nous pouvons témoigner notre soumission à Dieu par un sacrifice d'anéantissement proprement dit.

2. * Dans l'édition Höfer (p. 359) Scheeben renvoie ici à sa *Dogmatique*, l. V, § 270 ss., où il développe davantage sa théorie du sacrifice et du sacerdoce du Christ.

3. * *Rom.*, XII, 1.

4. * *Hébr.*, X, 4.

comme pour rendre possible à celui qui offre le don de lui-même. Pour que l'idée du sacrifice soit réalisée parfaitement, l'*hostia* et l'*offerens* doivent être réunis en une seule personne, qui soit l'*offerens* par sa disposition, et l'*hostia* par la partie d'elle-même qui est réellement immolée.

Tel est le troisième élément du vrai sacrifice.

Ce sacrifice est sans aucun doute l'expression la plus réelle du culte. Il est vrai que ce n'est qu'un effet du sacrifice intérieur, qu'il suppose nécessairement. Mais ce n'est pas un pur symbole et reflet de dispositions intérieures ; c'est la réalisation la plus concrète et la plus parfaite du sacrifice intérieur.

Si les trois conditions citées sont requises pour le sacrifice, un homme ordinaire est incapable de l'accomplir. Le sacrifice de choses extérieures n'a qu'une valeur symbolique. Le sacrifice de soi-même, de sa vie et de son corps, n'est pas approprié à la nature de l'homme ; d'abord Dieu ne lui a pas donné le droit de disposer de son corps et de sa vie ; ensuite, l'homme est peut-être capable de se défaire de la vie en la détruisant, il n'est pas capable de l'offrir réellement à Dieu ; il peut l'anéantir, non la faire monter à Dieu comme un holocauste *vivant*. Le sacrifice de soi-même ne serait qu'un sacrifice de mort. La mort ne serait qu'une souffrance, respectivement un châtiment pour l'homme ; ce ne serait pas le culte parfait de Dieu, qui est le Dieu des vivants et qui doit être honoré comme tel.

Le sacrifice dans sa plus haute idée, comme forme la plus réelle et la plus parfaite du culte, n'est réalisé que si Dieu reçoit de la créature le culte absolument le plus élevé, si celui qui sacrifie possède une dignité infinie et l'offrande une valeur infinie. L'Homme-Dieu, grand-prêtre de toutes les créatures, communique l'infinie dignité de sa personne à son âme humaine et à sa disposition sacrificielle, il donne une valeur infinie à son corps et à son sang ; il a aussi le pouvoir infini de donner sa vie et de la reprendre [1], de transfigurer son corps par le feu du Saint-Esprit quand il le reprend, de l'offrir à Dieu et d'en faire un temple de la gloire divine.

1. * Cf. *Jean*, X, 17.

Le Christ, Oint du Seigneur par excellence, devait être prêtre au sens le plus propre et le plus parfait. Il devait être aussi par excellence dans sa nature corporelle l'agneau de Dieu, l'agneau du sacrifice ; il devait être offert à Dieu de la manière la plus réelle et la plus parfaite comme le tribut du culte le plus parfait, du culte digne de Dieu.

Nous ne devons pas préciser davantage comment le premier acte du sacrifice latreutique, l'anéantissement de la vie, se vérifie dans le sacrifice du Christ. Mais nous devons souligner d'autant plus comment sa résurrection et son ascension réalisent d'une manière mystiquement réelle, ce que symbolisait dans le sacrifice d'animaux la combustion de la victime. On considère souvent la résurrection du Christ et sa transfiguration comme un fruit du sacrifice de la croix. Elle l'est en effet, mais elle est plus que cela. Elle est dans l'idée de Dieu et de l'Église le prolongement et l'achèvement du premier acte. D'après l'enseignement de l'Apôtre, le sang des victimes, porté dans le Saint des Saints et offert à Dieu, était le type de la fonction du Christ au ciel, où il offre continuellement à Dieu son corps et son sang[1]. Par la résurrection et la transfiguration, la victime entrait dans la possession réelle et perpétuelle de Dieu. L'ardeur de la divinité qui animait de nouveau l'agneau immolé, qui absorbait sa mortalité, qui l'assumait et le transformait en elle-même, le faisant monter à Dieu comme un holocauste suave et l'absorbait pour ainsi dire en Dieu[2].

1. * *Hébr.* c. IX.

2. « Cette substance corporelle sera transformée en une vertu céleste, *ce que le feu signifiait dans le sacrifice*, absorbant pour ainsi dire la mort dans la victoire. » Saint AUGUSTIN, *Contra Faustum*, l. XXII, c. 17. Saint Augustin revient souvent à cette idée et la développe, comme nous le verrons plus loin. — « Il a immolé une hostie solennelle, quand il s'est présenté au Père éternel avec l'offrande de sa chair glorifiée. » Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *In l. I Reg.*, c. 1. — Le sacrifice du Christ dans sa totalité est essentiellement un sacrifice pascal, un *sacrificium transitus, sc. ad Deum*, comme l'explique si bien saint BERNARD : « La résurrection est un passage et une *transmigratio*. Le Christ ne s'est pas retiré aujourd'hui, il est ressuscité; il n'est pas retourné, il a passé; il a changé de lieu, il n'est pas demeuré. La fête que nous célébrons, la Pâque, signifie passage, non retour; la Galilée, où nous verrons celui qui est ressuscité, n'est pas la demeure, mais le lieu de passage. Si après la consommation de la croix, le Christ avait revécu dans notre mortalité et dans les épreuves de la vie présente, je ne dirais pas qu'il a passé, mais qu'il est revenu, qu'il n'a pas « transmigré » à un état plus élevé, mais qu'il est retourné à son état antérieur. Après avoir passé à une vie nouvelle, il nous invite également au passage, il nous appelle en Galilée. Car ce qui est mort au péché est mort une fois, et ce qui vit *ne vit plus pour la chair mais pour Dieu.* » (*Serm. de resurrect.*) La mortification de la vie propre, et le passage à la vie en Dieu et pour Dieu, tel est, d'une façon générale, le contenu idéal du sacrifice.

Toute la vie, toute l'existence du Christ est donc comprise essentiellement, d'après le dessein de Dieu, dans ce culte sacrificatoire. Par son entrée dans la nature humaine, le Christ fait sien l'objet qu'il va offrir ; il lui confère une valeur infinie par l'union avec sa personne. Par sa passion et par sa mort, qu'il avait en vue durant toute sa carrière terrestre, il en achève l'immolation. Par sa résurrection et par sa transfiguration il en fait un holocauste ; par son ascension il le transporte au ciel devant la face du Père, pour qu'il lui appartienne comme le gage éternel du culte le plus parfait.

Le sacrifice du Christ n'est pas uniquement personnel, c'est un sacrifice vraiment *sacerdotal;* c'est le sacrifice du chef de tout le genre humain et du médiateur par excellence entre Dieu et les hommes.

Le prêtre est le sacrificateur député par la collectivité ou établi par Dieu ; il offre à Dieu le sacrifice au nom de la collectivité ; s'interposant entre elle et Dieu par le sacrifice, il présente à Dieu le culte de la collectivité et communique à celle-ci les fruits du sacrifice. Le prêtre doit représenter la collectivité ; il doit en faire partie, et l'offrande doit lui être remise par elle. Le prêtre s'offre lui-même au moins symboliquement dans son sacrifice ; la collectivité doit représenter son propre sacrifice par sa participation au sacrifice du prêtre.

Tout cela se passe d'une manière infiniment plus élevée dans le sacrifice du Christ. Chef du genre humain, le Christ, nous l'avons vu, est vraiment prêtre, représentant de tous ses membres dans le culte de Dieu[1] ; comme chef de tous ses membres, il doit offrir son sacrifice à Dieu, d'abord au nom du genre humain, ensuite au nom de tout l'univers.

En devenant par l'adoption d'une nature humaine le représentant du genre humain, il prenait aussi dans la race humaine le corps et le sang qu'il allait offrir à Dieu. La chair et le sang qu'il immolait et qu'il livrait à Dieu transfigurés par le feu du Saint-Esprit étaient aussi notre chair et notre sang ; ce n'était pas le Christ seul, mais toute l'humanité dans

1. * P. 402.

la chair et dans le sang du Christ, qui offrait à Dieu et faisait monter au ciel le gage d'un culte infini[1].

Non seulement le genre humain doit offrir le Christ dans son propre corps en sacrifice à Dieu ; inversement le Christ doit parfaire son propre sacrifice dans tout son corps mystique. Tout le corps mystique du Christ doit être immolé par sa vertu et selon l'exemple de son corps réel. Le sacrifice du Christ a une signification, non seulement symbolique, mais réelle ; comme sacrifice de la collectivité, il ne doit pas seulement représenter ce qui s'accomplit dans celle-ci pour l'honneur de Dieu, il doit être l'idéal efficace du sacrifice réel qui doit être accompli dans la collectivité.

Le Christ poursuit l'immolation et la transfiguration de son propre corps dans son corps mystique. Les corps de ses membres reçoivent par leur union avec lui une consécration supérieure et mystique ; ils sont délivrés de la mort pour autant qu'ils ne la subissent plus comme une nécessité de nature ou comme un châtiment, mais l'acceptent plutôt selon l'exemple de leur chef pour l'honneur de Dieu, et laissent le Christ, à qui leur vie appartient désormais, immoler celle-ci. Les corps des membres du Christ sont ensuite essentiellement destinés à ressusciter de la mort avec son propre corps, à être

1. « *Nous avons été crucifiés avec lui quand sa chair a été crucifiée ; cette chair contenant pour ainsi dire en elle toute la nature*, de même qu'en Adam, encourant la malédiction, toute la nature fut frappée de malédiction. » (CYR. ALEX., *Com. in Rom.*, VI, 6, apud Emm. Mai, bibl. PP., t. III, p. 13 ; *ibid.*, p. II, p. 11.) « La croix du Christ est le sacrement de l'autel véritable et prophétisé, *où devait se célébrer par l'hostie salutaire l'oblation de la nature humaine.* » (S. LEO M., *Serm. 4 de pass. Dom.*) Encore plus clairement saint AUGUSTIN, *In Ps. CXXIX :* « Il a reçu de Dieu ce qu'il devait offrir pour toi, comme le prêtre reçoit de toi ce qu'il doit offrir pour toi, quand tu veux apaiser Dieu pour tes péchés. C'est ce qui est déjà accompli, et ce qui s'est accompli de cette façon. Notre prêtre a reçu de nous ce qu'il devait offrir pour nous. Il a reçu de nous la chair, il s'est fait victime dans cette chair, holocauste, sacrifice. Dans la passion il s'est fait sacrifice ; dans la résurrection il a revivifié ce qui était immolé et il l'a offert comme tes prémices à Dieu, te disant : tous tes biens sont déjà consacrés, quand de telles prémices ont été offertes de ta part à Dieu. » FERRAND LE DIACRE n'est pas moins frappant (*Ep. ad Anat.*, n. 4) : « Il fallait que, comme prêtre, il reçoive de nous ce qu'il devait offrir pour nous. S'il n'a pas reçu de Marie la substance de la chair, il n'a rien reçu de nous qu'il puisse offrir pour nous. Comment aurait-il pu accomplir sa fonction de prêtre éternel ? Il fallait que nous donnions à notre prêtre une victime qu'il immole pour nous à Dieu ; le Fils unique de Dieu le Père, devenu notre prêtre dans la chair mortelle, n'a pas offert l'or, ni l'argent, ni le sang des boucs, mais son propre corps. Notre victime, c'est donc son corps ; s'il a reçu son corps, il l'a reçu de nous ; il l'a reçu quand sainte Marie l'a conçu. »

transfigurés par le feu de sa gloire et à être présentés éternellement par lui devant la face de Dieu.

C'est dans ce sens que l'Apôtre veut *accomplir en son corps ce qui manque aux souffrances du Christ*[1]*;* dans ce sens le Christ souffre et sacrifie dans tous les fidèles qui portent leurs souffrances selon son esprit, spécialement dans les martyrs qui ressemblent le plus à leur chef par la forme et le motif de leurs souffrances et de leur mort. Par l'immolation de leur corps et de leur vie terrestre, qui s'accomplit dans toutes les mortifications, les souffrances et les peines de cette vie et qui s'achève par la mort, immolation consommée dans l'esprit et dans la vertu de leur chef, les membres du Christ se préparent à être présentés à Dieu avec le Christ dans leurs corps glorifiés, et à être reçus par lui comme un holocauste suave. Après la résurrection générale, le Christ total, chef et membres, sera éternellement devant Dieu l'holocauste parfait ; il présentera à Dieu, par le feu du Saint-Esprit qui transfigure tout, un holocauste vraiment *universel et total,* non plus seulement dans sa propre personne, âme et corps, mais dans tout son corps mystique[2].

1. * *Col.*, I, 24.

2. Saint AUGUSTIN a développé cette pensée avec une prédilection marquée. Il y revient souvent dans son Commentaire sur les psaumes. Nous citons quelques-uns des plus beaux passages : « *J'entrerai dans ta maison avec des holocaustes.* Qu'est-ce qu'un holocauste ? Un sacrifice consumé tout entier par le feu, le feu divin. Car le sacrifice est appelé holocauste quand il est entièrement consumé. Autres sont les parties des sacrifices, autre est l'holocauste. Quand tout le don est consumé par le feu divin, nous avons un holocauste, quand une partie est consumée, nous avons un sacrifice. Tout holocauste est un sacrifice, mais tout sacrifice n'est pas un holocauste. Il promet des holocaustes, le corps du Christ parle, l'unité du Christ parle : *J'entrerai dans ta maison avec des holocaustes.* Que ton feu consume tout mon être, qu'il ne me reste rien, que tout soit à toi. C'est ce qui aura lieu à la résurrection des morts, quand cette corruption sera revêtue d'incorruption, cette mortalité d'immortalité. Alors s'accomplira ce qui est écrit : *La mort est absorbée dans la victoire.* La victoire est comme le feu divin ; quand elle absorbe notre mort, c'est un holocauste. Il ne reste rien de mortel dans la chair, rien de coupable dans l'esprit ; toute la vie mortelle est consumée, engloutie dans la vie éternelle (afin que nous soyons préservés de la mort dans la vie). Voilà quels seront ces holocaustes (*In Ps. LXV*). » — « *Des oblations et des holocaustes.* Quels sont ces holocaustes ? Tout ce qui est consumé par le feu. Quand toute la victime était posée sur l'autel de Dieu pour être consumée par le feu, c'est ce qui s'appelait un holocauste. Que le feu divin nous consume entièrement, que cette ferveur se saisisse entièrement de nous. Quelle ferveur ? *Il n'y a personne qui puisse se soustraire à sa chaleur.* Quelle ferveur ? Celle dont parle l'Apôtre : *fervents par l'Esprit.* Que non seulement notre âme soit consumée par ce feu divin de sagesse, mais aussi notre corps, afin que nous méritions là-haut l'immortalité.

Le Christ a pris les devants comme les prémices de cet holocauste grandiose, comme le premier don que notre nature et le monde entier offre à Dieu et fait monter au ciel. « Comme un premier don du genre humain, dit saint Cyrille d'Alexandrie, il a été offert à Dieu le Père, puisqu'il est devenu le Premier-né d'entre les morts, et que, ressuscité le premier de tous, il est monté au ciel ; mais il a été offert par tous et pour tous, afin de les vivifier tous et d'être offert à Dieu le Père comme le premier produit de l'aire[1]. » Offertes *par* tous et au nom de tous, les prémices sont offertes *pour* tous, garantissant le sacrifice de tous ceux qui restent.

Car le sacrifice de la chair du Christ est pour Dieu un gage que toute chair lui sera offerte. « Pourquoi, » demande saint Augustin à propos des paroles du psalmiste[2]: *toute chair viendra à toi*, « pourquoi toute chair ira-t-elle à Dieu ? Parce qu'il a assumé la chair. Où ira toute chair ? Il en a pris les prémices dans le sein d'une Vierge ; les prémices une fois montées

---

Qu'ainsi l'holocauste s'élève, pour que la mort soit absorbée dans la victoire (*In Ps. L*). » — « *Et qu'un vœu te soit rendu en Jérusalem.* Faisons ici des vœux, pour que nous puissions les rendre là-haut. Car nous serons là-haut tout entiers, c'est-à-dire parfaits dans la résurrection des justes, là-haut tout notre vœu sera rendu. Non seulement l'âme, mais la chair elle-même, non plus corruptible, car nous ne serons plus en Babylone, mais transformés en un corps céleste, etc. *Quand la mort sera absorbée dans la victoire.* Contre quelle mort luttons-nous ? Contre les désirs de la chair, qui nous suggèrent beaucoup de choses défendues, etc. *Je rendrai mon vœu.* Quel vœu ? C'est un holocauste. On dit un holocauste quand le feu consume le tout. Que le feu se saisisse donc de nous, le feu divin en Jérusalem. Commençons à brûler par la charité, jusqu'à ce que tout notre être mortel soit consumé et que ce qui est contre nous soit transformé en un sacrifice au Seigneur. C'est pourquoi il est dit : *Fais du bien, Seigneur, à Sion, dans ta bienveillance, et que les murs de Jérusalem soient élevés. Alors tu accepteras un sacrifice de justice, des oblations et des holocaustes. Une hymne t'est due, o Dieu, en Sion, et un vœu te sera rendu en Jérusalem* (*In Ps. LXIV*). » — De même saint GRÉGOIRE (*In Ezech.*, hom. 22) : « La sainte Église a deux vies ; elle mène l'une dans le temps, elle reçoit l'autre dans l'éternité. Dans les deux vies elle offre un sacrifice. Ici un sacrifice de componction, là-haut un sacrifice de louange. De ce sacrifice-ci il est dit : *L'esprit contrit est un sacrifice à Dieu.* De celui-là il est écrit : *Alors tu accepteras un sacrifice de justice, des oblations et des holocaustes.* Il en est dit encore : *Pour que ma gloire te chante et que je ne sois pas confondu.* Dans les deux sacrifices une chair est offerte. Ici l'oblation de la chair, c'est la macération du corps. Là-haut l'oblation de la chair à la louange de Dieu, c'est la gloire de la résurrection. Cette chair lui est pour ainsi dire offerte en holocauste, lorsque, transformée en une incorruption éternelle, elle ne contiendra plus rien de contradictoire ni de mortel ; brûlant tout entière du feu de son amour, elle demeurera dans une louange sans fin. »

1. *In Ioan.*, l. IV, p. 355.
2. * Scheeben dit, sans doute par erreur : *de Job.*

au ciel, le reste suivra, pour que l'holocauste soit parfait[1]. »

Le sacrifice des prémices accepté par Dieu est également pour l'humanité un gage que Dieu l'acceptera, avec son chef, comme un sacrifice agréable, qu'il la bénira, qu'il la rendra conforme à son chef dont toute la vie ne constitue qu'un grand sacrifice, de l'incarnation à l'ascension. Le sacrifice du Christ devient le gage réel, le prix de tous les biens surnaturels qui rendent l'homme semblable au Christ et le consacrent comme un sacrifice à Dieu. Le sacrifice du Christ achète d'abord le pardon de la faute qui rendait l'homme désagréable, impur et indigne de paraître devant Dieu. Il lui achète ensuite la grâce qui le sanctifie comme victime, la force de vaincre la mort sous toutes ses formes et de vivre pour Dieu, le droit de voir son corps ressuscité et rempli avec l'âme de la gloire de Dieu après la mort, enfin l'espoir de louer Dieu éternellement au ciel dans cet état glorifié.

Toutes ces choses qui font de l'homme un sacrifice agréable à Dieu constituent en même temps son plus bel honneur et son plus grand bonheur. Le pardon du péché et la sanctification avec toutes leurs conséquences doivent aussi être considérés comme une rétribution que Dieu rend au genre humain pour le sacrifice du Christ. En acceptant le sacrifice des prémices, Dieu s'engage à recevoir l'humanité dans sa grâce et dans sa miséricorde, à la délivrer de la malédiction du péché, et à la bénir de toute bénédiction spirituelle[2].

---

1. *In Ps. LXIV*, n. 5 : « *Ad te*, inquit, *omnis caro veniet.* Quare ad illum omnis caro veniet ? Quia carnem assumpsit. Quo omnis caro veniet ? Tulit inde primitias de utero virginali ; assumptis primitiis caetera consequentur, ut holocaustum compleatur. »
2. S. CHRYSOST., *Hom. de ascens. ad coelum*, t. II, p. 450 : « Ce que l'on fait sur le champ rempli d'épis, où l'on rassemble une petite gerbe d'épis et l'offre à Dieu, bénissant par cette offrande toute la moisson, c'est ce que le Christ a fait, quand il a attiré la bénédiction sur toute notre race par les prémices de sa chair. Pourquoi n'a-t-il pas offert toute la nature ? C'est que cela ne serait plus un sacrifice de prémices ; en offrant une petite partie, on attire la bénédiction sur le tout. Si c'était un sacrifice de prémices, dira-t-on, il fallait offrir le premier homme qui avait été créé ; car ce sont les prémices que l'on prélève et qui fructifient d'abord. Mais il ne faut pas prendre pour prémices un premier fruit maigre et corrompu ; il faut offrir un fruit beau et parfait. Ce fruit étant donc entaché de péché, il n'a pas été offert, bien qu'il fût le premier. L'autre était libre de péché, c'est pourquoi il a été offert, bien qu'il fût postérieur. C'est celui-ci qui constitue les prémices. Il a donc offert les prémices de notre nature, et le Père a été en admiration devant ce don ; à cause de la dignité de celui qui l'offrait et de la pureté du don, il l'a accepté, si l'on peut dire, de ses propres mains, et l'a placé à côté de lui, disant : Assieds-toi à ma droite. »

Dans son effet pour le genre humain l'holocauste latreutique du Christ devient en premier lieu un *sacrifice expiatoire;* il efface la faute et réconcilie l'homme avec Dieu. L'holocauste, don le plus parfait à Dieu, anéantissement le plus complet, contient tout ce qui est nécessaire pour réparer l'honneur offensé et faire pardonner le péché. Par sa valeur infinie l'holocauste du Christ n'opère pas seulement la réconciliation sous forme de prière, il l'opère en toute justice par une satisfaction réelle et équivalente, il reste éternellement aux yeux de Dieu la caution en même temps que *l'action de grâces* pour le pardon accordé.

Cet holocauste unique et parfait à tout point de vue est également, dans son action sur la créature, un *sacrifice impétratoire* d'une puissance infinie. Il nous acquiert tous les biens surnaturels de la grâce et de la gloire divines, jusqu'à la possession de Dieu, à laquelle nous ne pourrions, même sans péché, prétendre par notre nature. Le sacrifice latreutique n'est pas seulement une expression symbolique du culte intérieur, c'est un don réel de valeur infinie. Sa puissance impétratoire n'est pas non plus une simple prière, la simple expression d'un souhait ; c'est une exigence basée sur le don d'une valeur réelle équivalente, un vrai *mérite*, et, dans son éternité, la plus sûre garantie de la possession continue de ces biens, de même que l'*action de grâces* adéquate pour leur réception [1].

Dans son sacrifice de pontite suprême, le Christ réalise donc la médiation éternelle entre Dieu et les hommes. Par sa double nature il les unit déjà intimement et indissolublement ; dans son sacrifice il scelle l'alliance mystérieuse de Dieu avec l'humanité. Il assure aux hommes la bienveillance divine et la grâce la plus abondante, sans que la faute laisse subsister aucun mur de séparation, ou que l'infirmité de la nature doive désespérer d'une si merveilleuse amitié. Mais en même temps il assure à Dieu la reconnaissance infinie que l'homme lui doit pour un si grand amour, il s'unit avec l'humanité qu'il a rachetée en un holocauste éternel, lequel réalise dans la mesure la plus complète la dernière fin de la création, la parfaite glorification de Dieu.

1. * Ceci sera développé au § 67.

Sorti du sein du Père éternel comme l'éclat de sa splendeur, le Christ est aussi prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech [1] ; égal au Père en majesté, il est par sa nature oint et appelé pour offrir à Dieu la plus haute glorification dans ses créatures ; il lui offre cette glorification en s'humiliant aussi profondément qu'une créature peut le faire, en posant son sacrifice dans la nature qui est seule capable d'un véritable dépouillement, et qui représente en elle toute créature comme nœud du monde spirituel et matériel. Sa résurrection, dans laquelle il conserve les marques de son dépouillement, le place pour l'éternité devant les yeux de Dieu comme l'Agneau immolé depuis le début [2]. Le Christ fait ainsi du sacrifice accompli dans le temps un sacrifice éternel ; il accomplit son sacrifice comme le prêtre au sens absolu du mot, réalisant dans la créature le don mutuel et substantiel entre le Père et le Fils par le don d'un amour infini.

Si on ne limite pas la portée du sacrifice du Christ à la réconciliation, si l'on y voit plutôt la signature d'un accord infiniment intime entre Dieu et l'humanité et le plus parfait culte latreutique que Dieu puisse recevoir, par conséquent le plus grand acte par lequel la créature s'approche de Dieu, on attachera tout naturellement à ce sacrifice la portée la plus universelle pour la création entière, non seulement pour la création matérielle qui est comme le prolongement du corps de l'homme, mais aussi pour le monde spirituel [3]. Quoi de plus naturel que de concevoir cet acte grandiose, qui s'accomplit au cœur de toute la création et qui réalise son but suprême, comme posé au nom de toute la création, que d'imaginer cette dernière comme participant tout entière à ce sacrifice ? Cela n'est-il pas demandé par la dignité du Christ, chef des puissances célestes, comme par l'honneur des anges qui, sinon, ne participeraient pas au suprême hommage apporté à Dieu ? Ne faudrait-il même pas admettre logiquement que le sacrifice du Christ est un sacrifice universel d'alliance pour toute la création ? Il ne réconcilie pas, il est vrai, les anges après le péché, mais, se tenant éternelle-

1. * *Hébr.*, I, 3 ; V, 6.
2. * Cf. *Apoc.*, XIII, 8.
3. * Cf. p. 406.

ment devant les yeux de Dieu comme l'agneau immolé depuis le début du monde, il mérite et assure aux anges la grâce surnaturelle. Dans la discussion autour de l'Immaculée Conception de Marie, les deux parties considéraient comme une gloire spéciale de la bienheureuse Vierge et de son Fils que la grâce lui fût accordée par les mérites de ce Fils. Pourquoi refuser aux anges le même privilège et au Christ cet honneur? Sans cette dépendance si honorable du sacrifice du Christ, les anges n'appartiendraient pas d'une façon si complète à son royaume, surtout pas au royaume qu'il s'est acquis par son sang, car ce sang, suffisant pour racheter le monde entier, ne pouvait être limité dans son efficacité à la seule partie inférieure du monde.

Nous avons insinué plusieurs fois que le sacrifice du Christ, compris dans son essence la plus profonde, pouvait être considéré comme l'effusion parfaite et la plus haute réalisation extérieure de l'amour éternel que le Fils porte à son Père. Nous trouvons l'expression de cela dans les paroles du Sauveur : *Afin que le monde connaisse que j'aime le Père, levez-vous, allons*[1]. Nous croyons pouvoir développer cette pensée de la façon qui suit, nous représentant le sacrifice du Christ sous la forme sous laquelle il a eu lieu, l'effusion totale du sang, comme l'expression la plus élevée des relations trinitaires et le plus bel instrument de leur prolongement au dehors.

Dans la divinité, l'amour réciproque du Père et du Fils s'épanche dans la production du Saint-Esprit qui jaillit de leur amour commun, à qui tous deux donnent leur amour, qu'ils se donnent l'un à l'autre comme le gage de leur amour infini. Pour représenter dignement ce don infiniment parfait à son Père, le Logos voulut répandre, dans son humanité, tout le sang de son cœur, ce sang par lequel et dans lequel le Saint-Esprit vivifiait son humanité, qui, pénétré et sanctifié par la céleste amabilité de celui-ci, montait à Dieu en odeur de suavité. Le Saint-Esprit lui-même est présenté comme le médiateur de ce sacrifice, l'*amor sacerdos* qui pousse l'Homme-Dieu à son sacrifice et qui présente le sacrifice lui-même au

1. * *Jean*, XIV, 31.

Père, l'unissant à l'éternel hommage d'amour qu'il est lui-même[1].

Le Saint-Esprit procède de l'amour du Père et du Fils et est répandu par le Fils sur le monde entier; il convenait donc éminemment que dans son humanité et comme chef de toutes les créatures le Fils représente et réalise, dans l'effusion de son sang, cette effusion du Saint-Esprit, que la première effusion devînt le sacrement réel de la seconde. L'effusion de son sang n'est-elle pas le gage le plus réel de ce que le Christ et son Père nous communiqueront dans leur propre Esprit le plus intime de leur divinité? Ce sang, avec sa vertu purifiante, réconfortante et vivifiante, n'est-il pas le sacrement des actions correspondantes du Saint-Esprit? Le *corps* mystique, l'*épouse de l'Homme-Dieu*, n'est-il pas formé du sang du Christ par la vertu du Saint-Esprit qui habite en lui, de la même façon que, du cœur divin du Père et du Fils, procède leur *Esprit* et le compagnon de leur unité[2]? Le sang

1. Tout cela nous paraît exprimé dans la profonde parole de l'Apôtre : *Qui per Spiritum sanctum obtulit semetipsum immaculatum Deo* (*Hébr.*, IX, 13). Par rapport à ce texte, les anciennes liturgies paraissent considérer le Saint-Esprit, en particulier dans le sacrifice eucharistique, comme le λειτουργός, comme l'*angelus* que Dieu envoie pour sanctifier le sacrifice et le lui présenter.

* Cf. p. 514.

2. On pourrait pousser très loin le développement du parallélisme et du lien intime entre l'effusion du sang du Christ et celle de l'Esprit-Saint, rien que par des textes scripturaires. Voici quelques éléments : « L'effusion d'un sang qui parle plus éloquemment que celui d'Abel » (*Hébr.*, XII, 24). « L'Esprit demande pour nous par des gémissements ineffables » (*Rom.*, VIII, 26). « Le sang de l'alliance et du testament » (souvent). « L'Esprit est le gage de notre héritage » (*Éph.*, I, 14). « Aux étrangers élus dans la sanctification du Saint-Esprit... et l'aspersion du sang du Christ » (*Ie ép. de Pierre*, I, 2). « Vous êtes marqués par le Saint-Esprit de la promesse » (*Éph.*, I, 13). « Mon sang est vraiment un breuvage » (*Jean*, VI, 56). « Nous avons tous été abreuvés dans un même Esprit » (*I Cor.*, XII, 13). « Vous qui autrefois étiez loin, vous êtes devenus proches dans le sang du Christ » (*Éph.*, II, 13). « Par lui nous avons accès les uns et les autres auprès du Père dans un même Esprit » (*ibid.*, 18). « En qui vous aussi êtes édifiés pour être une demeure où Dieu habite dans l'Esprit » (*ibid.*, 22). « Toutes choses presque se purifient dans le sang » (*Hébr.*, IX, 22). « Ils ont lavé leurs robes dans le sang de l'agneau » (*Apoc.*, XXII, 14). « Combien davantage le Christ qui, par l'Esprit-Saint, s'est offert lui-même immaculé à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes » (*Hébr.*, IX, 14). « Vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés, ... dans l'Esprit de notre Dieu » (*I Cor.*, VI, 11), etc. Le sang du Christ est le sang même de l'*Agneau*. Le Christ est l'agneau de Dieu par excellence, l'agneau doux, pur, très aimable et agréable à Dieu, parce qu'en lui repose l'Esprit-Saint, symbolisé, à cause des mêmes qualités, par la colombe, l'Esprit-Saint qui descendit sur lui sous la forme d'une colombe pour le désigner au monde comme l'agneau de Dieu. La colombe divine répand dans le sang de l'agneau cette amabilité et cette valeur merveilleuses qui

du Christ est le lien entre Dieu et le monde, entre le ciel et la terre, de même que dans la Trinité le Saint-Esprit, effusion du don mutuel du Père et du Fils, est le lien éternel qui les unit entre eux et à la créature.

L'idée du sacrifice du Christ a ses racines les plus profondes dans les abîmes mêmes de la Trinité. De même que l'Incarnation est le prolongement de la génération éternelle et n'est comprise entièrement que sous cet aspect, le don sacrificiel de l'Homme-Dieu est la parfaite expression de l'amour divin qu'il manifeste comme Dieu dans la spiration et l'effusion du Saint-Esprit.

Nous avouons que ce sont là quelques pensées mystiques, qui apparaîtront peut-être moins importantes au chercheur positif, et que nous ne nous représentons nous-mêmes qu'assez vaguement. Mais les Pères en parlent assez souvent et elles offriront aux esprits qui ne sont pas toujours à la recherche du concept positif strict un riche sujet de contemplations élevées et fécondes. Nous y reviendrons encore [1].

---

en font un baume de grâce et de paix. On voit que le symbolisme de l'Écriture est constant et qu'il représente de la façon la plus concrète et la plus expressive les idées les plus profondes et les plus riches.

1. Si nous pouvons ajouter ici une remarque pratique, nous dirons que la dévotion au Sacré-Cœur, autel de l'amour divin, est en rapports étroits avec la dévotion au Saint-Esprit, représentant divin de cet amour, et qu'elle doit conduire logiquement à une pratique plus intense de cette dernière. Le besoin d'une telle dévotion se fait souvent sentir, et nous espérons que Dieu lui-même la suscitera par une ordonnance miséricordieuse en face de l'esprit froid et frivole de notre temps, de même qu'il suscita la dévotion au très doux Cœur de son Fils il y a deux siècles, en face du jansénisme rigide et insensible. En France il a déjà paru un livre remarquable dans ce sens (*Le Traité du Saint-Esprit* de Mgr GAUME). La première partie a déjà été traduite en allemand, mais la traduction de la seconde partie, la plus intéressante, se fait encore attendre.

* Comme le fait remarquer A. RADEMACHER, dans la troisième édition des *Mysterien*, p. 285, le souhait de l'auteur ne s'est pas encore réalisé. A part quelques efforts vers une compréhension plus profonde de la dévotion au Saint-Esprit, en connexion surtout avec la pratique et la dévotion liturgiques, cette dévotion au Saint-Esprit paraît encore trop abstraite pour pénétrer sérieusement la masse des fidèles. La traduction allemande du second volume du traité de Mgr Gaume parut la même année que les *Mystères* (1866). Signalons aussi l'encyclique *Divinum illud* de LÉON XIII, et, parmi quelques ouvrages récents concernant en particulier l'inhabitation du Saint-Esprit, B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas*, Paris, 1898. Du point de vue liturgique récent, en rapport avec le sacrement de confirmation, cf. le travail collectif *Christo signati*, Malines, 1954 et *La Maison-Dieu*, n. 54, 1958, consacré à la confirmation.

§ 66

LE MYSTÈRE DE LA LIBERTÉ DANS LE SACRIFICE ET DANS LE MÉRITE DU CHRIST

LE MÉRITE DU CHRIST REPOSE SUR SA DIGNITÉ INFINIE. LA LIBERTÉ DU CHRIST, COMME CELLE DE DIEU, JAILLIT DE SON AMOUR INFINI.

Quelques théologiens, ou plutôt quelques philosophes modernes, ont cru que pour comprendre le mérite du sacrifice du Christ il fallait admettre, dans la volonté du Christ, la liberté de choisir entre le bien et le mal [1]. Une telle liberté aurait été nécessaire, si le mérite du Christ avait consisté dans la contre-épreuve du paradis terrestre, le Christ se prononçant librement pour Dieu, comme Adam s'était prononcé contre lui. Mais alors le Christ aurait dû être simplement un homme, non l'Homme-Dieu. Si *l'Homme-Dieu* devait nous délivrer, il ne devait pas avoir le choix entre le bien et mal.

Le Christ ne devait pas subir une contre-épreuve; il devait détruire l'effet de la faute d'Adam, l'injure faite par l'homme à Dieu; il devait mériter et rendre la grâce perdue. Cela nécessitait une activité libre de l'Homme-Dieu, non la liberté du bien et du mal; il fallait une liberté qui reposât sur une absolue sainteté; seul l'exercice d'une telle liberté pouvait avoir une valeur infinie, nécessaire pour réparer le péché et acquérir la grâce.

On peut aller plus loin encore et affirmer que la liberté sur laquelle reposait le mérite du Christ devait être la liberté d'un *comprehensor*, non celle d'un *viator*; en d'autres termes, le Christ ne pouvait mériter *pour nous* que parce qu'il était *lui-même*, non dans l'état de grâce, mais dans l'état de gloire. Beaucoup de théologiens considèrent la vision béatifique du Christ comme un obstacle au mérite de son activité et voient dans leur union, sinon une contradiction manifeste, du moins un très obscur mystère [2]. Nous croyons au contraire que si le mystère est grand, il n'en est pas moins lumineux.

---

1. * Sur la liberté, le mérite et le mode d'action de l'humanité du Christ, cf. *Dogmatique*, l. V, § 250-253.

2. * Cf. p. 333, n. 1.

Mériter pour soi-même suppose naturellement qu'on ne possède pas encore ce qu'on mérite ; c'est par le mérite qu'on doit l'acquérir. Il faut donc se diriger vers le bien à mériter, être *in statu viatoris;* nous sommes dans cet état pendant notre vie, par rapport à la gloire céleste qui nous attend dans le sein du Père. Le Christ au contraire était, dès le premier instant de sa conception, dans le sein de Dieu comme son Fils propre ; il devait être uni à Dieu, même dans son humanité, par la contemplation immédiate et par un amour correspondant, *l'amour béatifique*[1]. Il ne pouvait pas être en route vers Dieu ; comme Fils de Dieu il devait le posséder dès le début. Il devait être *comprehensor*, en langage théologique. Seul l'amour qui jaillit de la contemplation du Père, était proprement l'amour du Fils de Dieu, l'amour filial digne de lui-même et de son Père. De cet amour devaient procéder toutes les œuvres qu'il accomplissait comme Fils de Dieu, et qui avaient, comme œuvres du Fils de Dieu, une valeur infinie. Cet amour leur donnait une consécration spéciale et une vertu merveilleuse. Et ce qui est vrai pour les œuvres en général est vrai spécialement pour le sacrifice par lequel le Fils incarné glorifiait son Père.

A quoi devaient servir ces œuvres ? Elles ne servaient vraisemblablement pas à augmenter l'amour dont elles procèdent, à unir davantage le Fils à son Père, même dans son humanité, ni donc non plus à augmenter la gloire et la béatitude de son âme dans la contemplation de Dieu. Dans ces œuvres l'Homme-Dieu se montrait vrai Fils de Dieu uni intimement à son Père ; voilà pourquoi elles servaient à lui mériter la gloire et la félicité auxquelles il avait renoncé pour glorifier son Père.

Les œuvres manifestaient la gloire et la béatitude intérieures de l'âme du Christ unie au Père ; elles méritaient aussi que cette gloire et cette béatitude s'étendent de la partie supérieure de l'âme à toutes les facultés et au corps. Ainsi le Christ était en même temps *viator* et *comprehensor* sous différents aspects. Il n'était pas *viator* comme quelqu'un qui tend à un but lointain, mais comme quelqu'un qui se trouve déjà d'un pied au but. Il était *viator* d'une manière bien plus parfaite que nous, parce qu'il était en même temps *comprehensor;* son mérite comme *viator* était d'autant plus réel et plus parfait qu'il s'appuyait sur la *comprehensio*.

1. * Cf. p. 333.

Ce caractère apparaît encore plus si nous considérons le mérite du Christ pour nous. Le fait que le Christ mérite la grâce et la gloire non pour lui, mais pour d'autres, met une différence infinie entre le principe de ses mérites et celui des mérites des créatures. Les créatures méritent pour elles-mêmes, et seulement pour elles-mêmes, l'augmentation de la grâce et la gloire ; le principe de leur mérite ne peut donc être la grâce et la gloire qu'elles doivent encore acquérir. Quand le Christ mérite pour d'autres la grâce et la gloire, quand son mérite rejaillit sur les autres, ce mérite découle de la plénitude de sa grâce et de sa gloire et s'appuie sur elle. Si le Christ nous conduit à la grâce et à la gloire, il ne faut pas qu'il doive commencer par les chercher avec nous, par lutter avec nous pour elles ; il doit les posséder d'avance dans toute leur plénitude pour pouvoir nous entraîner derrière lui et nous combler. Il ne peut nous mériter l'adoption divine avec tous ses droits que comme Fils propre de Dieu ; le principe de ce mérite ne peut être que son union avec Dieu comme Fils propre de Dieu, c'est-à-dire l'amour qui jaillit de l'union immédiate avec Dieu et dans lequel il atteint au sommet de la sainteté et de l'impeccabilité.

On dira que cet amour n'est pas un amour libre, et que seul l'amour libre peut être méritoire devant Dieu. Sans aucun doute, cet amour n'est pas libre *en soi;* comment pourrait-il être loisible au Fils de Dieu d'aimer son Père ou de ne pas l'aimer ? Si son amour était libre, le Fils de Dieu ne serait pas nécessairement et essentiellement saint ; il devrait acquérir la sainteté et l'union avec Dieu. Pourrait-il encore dans ce cas être la source de notre sainteté ?

Comment donc expliquer la liberté du Christ ? Non par la liberté des créatures, mais par la liberté de Dieu. Tout acte libre de Dieu procède de l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même. Si Dieu ne s'aimait pas lui-même nécessairement, il ne pourrait rien vouloir au dehors librement. Toute volonté libre de Dieu au dehors est un acte de son amour nécessaire ; il a une valeur infinie parce qu'il procède d'un amour infini.

De même pour le Christ. Le Christ aime nécessairement Dieu d'un amour qui ne peut être surpassé dans aucune nature créée. Mais il ne doit pas nécessairement manifester cet amour de toutes les façons possibles, là se trouve la liberté. Quand il le manifeste, cet acte libre tire sa valeur de l'amour nécessaire dont il procède.

L'exercice libre de l'amour du Christ consistait à glorifier son Père par des œuvres qu'il n'était pas tenu en soi d'accomplir, surtout par le renoncement à la gloire de son corps, par les plus grandes souffrances et la mort la plus amère, tandis qu'en lui-même il avait pleinement le droit d'être exempt de toute souffrance. Vis-à-vis de ce droit, Dieu ne pouvait pas imposer d'une façon absolue à son Fils la souffrance et la mort ; la dignité de Fils de Dieu, que le Christ possède aussi dans son humanité, exigeait au moins qu'il puisse ne pas être soumis à un tel commandement ou en obtenir la dispense. Dieu ne pouvait d'ailleurs lui imposer ce commandement que s'il voulait obtenir par le mérite du Christ une libre glorification de lui-même et la rédemption du genre humain.

Le commandement devait être tel qu'il laissât toute latitude à la liberté du Christ malgré son amour nécessaire, que le Christ ne fût même pas obligé de l'accomplir en vertu de son amour. Le Christ n'était pas *soumis* au commandement comme les simples créatures, qui ne sont libres que parce qu'elles peuvent transgresser le commandement. Le Christ était *au-dessus* du commandement ; en l'accomplissant par amour pour son Père, il l'accomplissait avec une liberté plus parfaite que celle avec laquelle Adam, soumis au commandement, le transgressa. Ce caractère propre de la liberté du Christ donne à ses actions une espèce toute spéciale et élevée de mérite[1].

En général la liberté est requise pour le mérite d'une action parce qu'on ne peut attendre une récompense d'un autre que si l'on fait pour lui quelque chose qu'on a en son

1. Cette théorie peut paraître nouvelle ou étrange. Mais elle a déjà été proposée de façon plus ou moins développée par des théologiens de premier rang. Citons : PALUDANUS, *In III*, dist. 12, q. 2, a. 3 ; VICTORIA, in manuscriptis citatus a MEDINA, III p., q. 47, a. 4 ; SALMERON, *Comment.*, t. X, tract. 2 ; RIBERA, *In Io.*, x, 18 ; card. PALLAVICINUS, *Curs. theol. de inc.*, c. 8 ; PETAV., l. IX, c. 8, n. 6 ss. ; VIVA, WIRCEBURGENSES, etc. ; RAYÉ ANT., *Opusc.* in *Thesaur. Zachariae*, t. IX.

pouvoir. Une simple créature ne peut mériter devant Dieu que si l'accomplissement de l'action bonne et agréable à Dieu dépend d'elle ; cet accomplissement ne dépend d'elle que pour autant qu'il peut en fait être omis ; Dieu, maître souverain des créatures, a sur leurs actions les droits les plus absolus ; s'il ne revendique pas toujours ces droits, il peut néanmoins le faire quand il veut. La créature ne peut donner à Dieu rien qui soit sa propriété absolue, rien qui dépende totalement d'elle. Voilà l'une des raisons par lesquelles les théologiens montrent qu'une créature est incapable en stricte justice de satisfaire pour le péché, car cette satisfaction devrait se faire *ex alias indebitis.*

Au contraire, si le Christ s'humilie jusqu'à la mort de la croix, il renonce à un bien qui est sa pleine propriété, et rend à Dieu un service qu'il pouvait omettre, auquel il n'était tenu en aucune façon. Les théologiens en concluent que le Christ a satisfait pleinement *ex alias indebitis.* Nous en concluons que le Christ a mérité avec la plus complète liberté, puisqu'il a donné à Dieu ce qu'il n'était pas obligé de lui donner. N'y a-t-il pas plus de liberté et de mérite à offrir à Dieu dans un amour pur et indéfectible ce à quoi on n'est pas tenu, qu'à faire ce qui est dû avec un amour fragile.

Le mérite des œuvres du Christ reste un mystère, parce qu'il repose sur des bases mystérieuses et surnaturelles ; mais en partant de ces bases, en les développant de façon conséquente et universelle dans toute leur surnaturalité, on peut répandre sur le mystère une grande lumière. Nous ne prétendons pas avoir dissipé toutes les obscurités ; nous croyons plutôt que la doctrine de l'Incarnation et peut-être toute la théologie ne présentent pas de problème plus délicat que l'explication claire de la liberté humaine dans la personne divine du Christ.

§ 67

LE MYSTÈRE DE LA VALEUR PROPITIATOIRE ET MÉRITOIRE DU SACRIFICE DU CHRIST

PAR SON SACRIFICE LE CHRIST A FAIT DE DIEU NOTRE DÉBITEUR. SA SATISFACTION ET SON MÉRITE SE REJOIGNENT DANS LEUR POINT CULMINANT, LA MORT.

Nous avons déjà vu que la vertu méritoire et expiatoire du sacrifice du Christ repose sur son caractère latreutique[1]. On ne peut pas considérer ce caractère latreutique comme une chose accessoire ; c'est l'élément le premier et le plus important. Il n'est pas seulement voulu à cause de ses effets pour les créatures, la grâce et la réconciliation ; il est voulu en lui-même ; dans sa mission extérieure, le Fils de Dieu doit manifester par le don le plus réel et le plus complet l'honneur infini qu'il rend à son Père.

Dans l'efficacité de ce sacrifice pour les créatures, on ne peut pas davantage considérer l'expiation et la délivrance du péché en elles-mêmes comme l'élément le plus important, celui pour lequel ce sacrifice était surtout nécessaire et a été accompli en fait. Encore beaucoup moins peut-on faire rentrer l'élément du mérite dans l'expiation, comme quelques exposés modernes de la Rédemption l'ont fait plus ou moins.

Ceux qui ne voient que l'expiation oublient que par le prix de son sang, par lequel il expiait notre faute et nous *rachetait* de l'esclavage du péché, le Christ nous a aussi *acheté* la filiation divine. Le Christ ne nous a pas seulement acquis la grâce que nous avions perdue par le péché, en détruisant le péché, en remettant en vigueur la grâce originelle de Dieu ; ainsi la grâce serait demeurée simple grâce, elle n'aurait pas été achetée positivement par lui. Non ; de même qu'il nous délivrait par la vertu satisfactoire de son sacrifice de la dette infinie que nous avions contractée vis-à-vis de Dieu, le Christ faisait de Dieu notre débiteur par la vertu méritoire de son sacrifice, il payait à Dieu un prix si élevé que Dieu donnait aux hommes cette grâce de l'adoption, non plus

1. * P. 453.

par pure bienveillance ou libre amour, mais par devoir C'est ici que la signification mystérieuse du sacrifice du Christ nous apparaît avec le plus d'éclat.

La grâce de la filiation demande un prix infini, comme la dette du péché demande une rançon infinie. Une simple créature ne peut pas mériter par elle-même ou pour d'autres la grâce de la filiation, pas plus qu'elle ne peut satisfaire elle-même pour le péché. La satisfaction restitue au Père un honneur infini ; la grâce rend la créature finie participante de la grandeur et de la gloire infinies de Dieu, lui fait posséder Dieu tel qu'il est en lui-même, jouir de lui et le recevoir comme la part de son héritage. Acheter la grâce de l'adoption, c'est autant qu'acheter Dieu lui-même ; aucun homme, aucun ange ne le peut, seul l'Homme-Dieu en est capable. Si tous les hommes ensemble versaient tout leur sang pour un seul, pour lui acheter la plus petite partie de la vie divine des enfants de Dieu, tout ce sang resterait inférieur à la valeur de ce bien. Seul le sang divin et la vie infiniment précieuse du Fils unique peuvent nous acheter ce trésor.

Qu'est-ce qui est plus grand et plus élevé : délivrer les hommes de leur dette vis-à-vis de Dieu, ou faire de Dieu leur débiteur ? Libérer les hommes de l'esclavage du péché, ou les élever de la servitude à la filiation divine ? Racheter les âmes de la colère de Dieu, ou leur acheter l'amitié et la filiation divine, et avec elle Dieu lui-même ? Où le sang du Christ apparaît-il plus précieux et plus puissant, quand il lave les hommes de leur faute et tue le péché, ou quand il répand sur eux la gloire divine et les pénètre de la vie de Dieu ? Si dans les deux aspects il est également nécessaire, c'est-à-dire seul suffisant, il apparaît cependant bien plus fécond et efficace dans le second. Certes, on ne tiendra qu'à moitié compte de sa valeur, si l'on ne voit que le premier aspect et omet le second, ou qu'on l'inclut dans le premier.

On sépare ordinairement peu ces deux aspects, parce qu'ils se touchent de très près dans la réalité. Mais une considération plus attentive de leurs points de contact jette la plus vive lumière sur le sens de leur distinction.

Premièrement le Christ a détruit le péché tel qu'il existe réellement, c'est-à-dire comme l'obstacle qui privait l'huma-

nité de la grâce surnaturelle. Si le péché est complètement détruit, sa conséquence, la privation de la grâce sanctifiante, cessera, et la grâce elle-même nous sera rendue. Mais cela n'empêche pas que c'est tout autre chose de rendre la grâce après le péché, ou de la réintroduire à proprement parler, de la gagner, de la mériter; autre chose de supprimer l'indignité positive, ou de conférer une dignité positive, un droit à la grâce.

Deuxièmement, la satisfaction et le mérite du Christ sont en rapport l'un avec l'autre par la manière dont ils sont acquis. Par sa passion et par sa mort le Christ a satisfait pour nos péchés, comme il nous a mérité la grâce et la gloire ; sa passion et sa mort puisaient leur vertu satisfactoire et méritoire à la même source, la dignité divine de la personne du Christ. Mais le Christ aurait pu nous mériter la grâce et la gloire sans souffrance, tandis que pour satisfaire la souffrance est essentiellement nécessaire. Sans renoncement et humiliation, il était impossible de rendre à Dieu l'honneur dont il était privé. Le mérite au contraire consiste simplement à faire par amour pour Dieu quelque chose en son honneur et pour sa gloire. Néanmoins l'amour se montre le plus glorieux quand on se sacrifie pour celui qu'on aime ; la plus parfaite adoration de Dieu consiste à s'anéantir devant son infinie majesté. Le mérite du Christ atteignait son point culminant dans la souffrance et dans la mort[1]. Le Christ sacrifiait à son Père sa vie naturelle et corporelle pour nous acquérir la vie surnaturelle et divine des enfants de Dieu.

Merveilleuse institution de la Providence divine, qui ne voulait pas seulement anéantir la mort par la mort, mais faire de la mort la source de la vie, qui voulait qu'en échange de la mort de la nature nous recevions la vie surnaturelle! En faisant de nous ses enfants, Dieu se donnait à nous avec toute sa gloire et sa béatitude divines ; il voulait que nous nous donnions entièrement à lui dans le Christ et avec le Christ, que nous nous anéantissions pour son honneur, afin de nous rendre dignes de sa communication illimitée. La mort n'apparaît plus comme un châtiment, pas même comme une expiation ; c'est le plus grand honneur que Dieu puisse

1. * Cf. p. 430.

faire à l'homme. Ce n'est plus une dure fatalité ; la faiblesse et l'infirmité de la nature deviennent l'instrument de sa plus haute glorification. Le Christ a enlevé son aiguillon à la mort depuis qu'il a subi la mort pour nous mériter la vie, depuis qu'en union avec lui et comme ses membres nous offrons à Dieu le sacrifice le plus élevé, sacrifice qui nous attire la plénitude de la gloire divine.

Sous cet aspect encore, l'économie du Christ est plus merveilleuse que celle du premier Adam. Adam n'avait pas mérité la grâce, il ne devait pas non plus acheter la gloire par la souffrance et par la mort. Dieu ne lui demandait pas un sacrifice proprement dit comme prix de sa gloire ; bien que les actes d'amour d'où la souffrance était absente pouvaient compter pour mériter la gloire, Adam recevait le ciel plutôt qu'il ne le méritait, puisqu'il ne lui coûtait rien. Le nouvel Adam au contraire nous acquiert la grâce par un vrai sacrifice ; s'il ne nous rend pas l'intégrité avec la grâce, c'est que nous sommes également appelés au combat et au sacrifice pour conquérir et acheter le ciel. Ce combat et ce sacrifice ne sont-ils pas plus merveilleux et plus glorieux que la condition d'Adam, qui jouissait paisiblement de la bonté du Créateur, sans la mériter par une digne prestation dans le sacrifice de lui-même.

§ 68

MODE PHYSIQUE DE L'ACTION DE L'HOMME-DIEU SUR L'HUMANITÉ[1]

NON SEULEMENT LE CHRIST NOUS MÉRITE LA GRACE, IL EST LUI-MÊME LA SOURCE DE NOTRE GRACE. SON HUMANITÉ NOUS LA COMMUNIQUE COMME L'INSTRUMENT UNI HYPOSTATIQUEMENT À LA DIVINITÉ. ELLE EST L'INSTRUMENT PHYSIQUE DONT DIEU A VOULU SE SERVIR. CETTE INSTRUMENTALITÉ PHYSIQUE EST POSSIBLE PARCE QUE L'HUMANITÉ DU CHRIST EST UNIE AUX AUTRES HOMMES EN UN SEUL CORPS. AU MYSTÈRE DE L'INCARNATION SE RELIE TRÈS INTIMEMENT LE MYSTÈRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Par sa satisfaction et par son mérite l'Homme-Dieu est la cause *morale* du relèvement du genre humain, de son

1. * Cf. Saint THOMAS, III, q. VIII; J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique du Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, 5e éd., Paris, 1934 ; la *Dogmatique* de l'auteur, I. V, § 253 (Le pouvoir de l'humanité du Christ comme organe de la divinité). Dans l'édition Höfer (p. 376), ainsi que dans la *Dogmatique*, *loc. cit.*, Scheeben précise ce mode d'action ou cette causalité comme « dynamique ».

élévation à la filiation divine, c'est-à-dire qu'il meut Dieu, il demande à Dieu et requiert de lui qu'il nous pardonne le péché et nous reprenne dans sa grâce. Cette action morale est déjà un grand mystère ; elle suppose que le Christ est vraiment Homme-Dieu et chef du genre humain ; c'est seulement parce qu'il est Homme-Dieu que son mérite est infini, et parce qu'il est chef de l'humanité qu'il peut faire profiter celle-ci de ses actions. Le Christ mérite, disent les théologiens, par la *gratia capitis*, c'est-à-dire la grâce qu'il possède comme chef de l'humanité et qui est surabondante et infiniment précieuse à cause de l'union hypostatique.

Cette action morale épuise-t-elle tout le mystère de sa signification pour le genre humain ? Beaucoup ne vont pas plus loin ; ils s'arrêtent là par crainte d'un excès de mystère. Nous croyons cependant avec saint Thomas qu'il faut aller plus loin. Les mêmes bases sur lesquelles repose l'action morale tout à fait unique du Christ demandent aussi une action *physique*, ou plutôt une action *hyper-physique* sur le genre humain. Les mêmes motifs pour lesquels l'Homme-Dieu agit moralement *pour nous* auprès de Dieu, le font aussi agir *sur nous* comme suppôt et canal de la grâce divine.

Si le Christ est vraiment Homme-Dieu et chef du genre humain, il ne doit pas seulement se présenter à Dieu avec ses mérites infinis au nom de tous les autres membres et leur attirer par là grâce et vie ; il doit aussi, comme chef surnaturel, exercer une influence directe sur ses membres. C'est de lui-même, de sa propre plénitude de vie, qu'il doit répandre dans ses membres la grâce et la vie ; s'il mérite pour nous la grâce et la vie de Dieu, leur première source, il doit aussi apporter ces biens de Dieu ; l'action de Dieu doit passer par lui. Sinon il ne serait chef de l'humanité que dans un sens très imparfait ; il n'aurait pas pour elle toute la signification que la tête a pour les membres du corps, alors que l'Écriture soutient ce parallèle avec beaucoup d'insistance et de logique [1]. Il ne serait pas même chef surnaturel aussi véritablement qu'Adam est le chef naturel, principe physique et source de la nature. Pour que le Christ soit vraiment le nouvel Adam céleste, nous ne devons pas seulement recevoir notre nature

1. * Cf. p. 376.

nouvelle à cause de lui, par ses mérites, mais *de lui* et *par lui*, comme de la source.

En effet, ce que le Christ nous mérite, il le possède en lui-même, il peut le communiquer lui-même et Dieu le communique par lui. Pourquoi l'Écriture, là où elle s'exprime de la façon la plus claire sur la signification de l'Homme-Dieu, dit-elle : *Il était rempli de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu* [1] ? Pourquoi l'Apôtre dit-il que *dans le Christ la plénitude de la divinité habite corporellement* [2], sinon pour indiquer qu'elle se répand de lui sur toute l'humanité ? Comment le Christ serait-il dans son humanité la vraie vigne et nous les sarments [3], s'il nous attirait seulement la grâce comme une rosée céleste par son mérite, s'il ne répandait pas directement en nous, comme le dit le concile de Trente, force et vie [4] ? Comment le Sauveur pourrait-il dire que ceux qui croient en lui et le mangent, reçoivent de lui la vie comme lui la reçoit de son Père [5], s'il nous avait uniquement mérité cette vie ? Comment pourrait-il tant insister sur le fait que le Père, qui a la vie en lui-même, a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même [6], s'il ne voulait pas dire que dans sa nature humaine, qui le lie à nous, le Fils fait plus que mériter la vie, qu'il la transmet et la communique ?

Les motifs d'une causalité physique de l'Homme-Dieu, considérés plus attentivement, en contiennent aussi une définition et une explication précises. On ne peut pas dire que l'humanité du Christ en soi est cause de la grâce ; elle est ornée d'une plénitude incommensurable de grâce et de gloire, mais elle ne la possède pas d'elle-même et ne peut donc pas la communiquer. D'une façon générale rien de créé ne peut communiquer la participation à la nature divine que contient la grâce. Dieu seul le peut ; lui seul reste la vraie source de la grâce, le principe qui la produit. La créature ne peut être ici qu'organe ou instrument, et cela pour autant qu'elle transmet l'activité de Dieu au sujet auquel celle-ci s'adresse.

1. *Jean*, I, 14, 16.
2. * *Col.*, II, 9.
3. * *Jean*, XV, 5.
4. * Sess. VI, c. 7 et 16.
5. * *Jean*, VI, 57.
6. * *Jean*, V, 26.

Dans ce sens l'humanité du Christ est cause de la grâce comme organe de la divinité, comme instrument de l'activité divine ; mais elle l'est d'une façon toute spéciale et merveilleuse. C'est un organe uni hypostatiquement à la divinité comme le corps l'est à l'âme, un organe par lequel la puissance de Dieu agit, non d'une façon quelconque, mais parce que Dieu lui-même lui est uni substantiellement. Elle porte substantiellement le Fils de Dieu avec toute la plénitude de sa divinité. Transfigurée et glorifiée en elle-même par la vertu de la divinité, rendue participante de la nature divine dans la plus haute mesure, elle transmet cette même vertu à tous les hommes qui sont en union avec elle ; ou plutôt, la vertu de la divinité se répand par elle dans tous les membres du corps dont elle est la tête.

Cette vertu ne passe pas par l'humanité du Christ sans agir en elle, c'est-à-dire sans la remplir de grâce ; elle est d'abord efficace dans cette humanité et se manifeste ensuite dans les autres hommes ; l'humanité du Christ apparaît comme un canal débordant, comme une seconde source de grâce, ce qui la distingue essentiellement des autres instruments de la grâce. Dans les hommes la grâce est vraiment une effusion, une dérivation de la grâce du chef, de la *gratia capitis* du Christ, comme les théologiens ont coutume de dire d'après saint Jean[1]. Il ne faut cependant pas appeler abstraitement et en elle-même *gratia capitis* la grâce créée dont l'âme du Christ est ornée ; on ne le peut que par rapport à l'union hypostatique, puisque seule l'union hypostatique donne à la grâce du Christ le pouvoir de se communiquer à d'autres, comme de mériter la grâce pour d'autres.

Si nous parlons donc d'une causalité physique de l'humanité du Christ, nous considérons cette humanité, non comme le principe, mais comme l'organe de l'activité du Verbe. Absolument parlant, nous ne pouvons attribuer l'activité qu'à l'être concret, à l'Homme-Dieu. Comme Dieu il opère la grâce en nous physiquement ou hyper-physiquement par son humanité ; il est cause du surnaturel en nous d'une façon aussi réelle et plus parfaite qu'Adam n'était cause de la nature ; il nous engendre aussi réellement ou plus

1. I, 15 ss.

réellement à la vie surnaturelle, qu'Adam ne nous engendrait à la vie naturelle. Adam est cause de la nature, bien qu'il ne produise pas le principe de vie de la nature, l'âme raisonnable. Il ne communique que le corps, et la formation du corps nécessaire à la réception de l'âme et entraînant celle-ci après elle. Son activité génératrice n'est qu'un instrument dont Dieu se sert dans l'infusion de l'âme, un instrument qui transmet l'activité vivifiante de Dieu à un sujet déterminé.

Le second Adam au contraire, le Christ, possède comme Dieu le pouvoir de vivifier surnaturellement les hommes, et ce pouvoir atteint les autres hommes par son humanité à laquelle il est uni substantiellement. Même si son humanité en elle-même ne contribue guère à produire la surnature, tandis qu'Adam contribuait par lui-même à produire la nature, cette infériorité est richement compensée par le fait que l'humanité du Christ porte en elle la source de la surnature et qu'elle est le canal parfait de celle-ci.

Par sa divinité l'Homme-Dieu est *dans son humanité*, selon l'expression de l'Apôtre, *spiritus vivificans*[1], esprit vivifiant, qui remplit les hommes de spiritualité et de vie divines. Sa divinité est le feu qui doit pénétrer, éclairer et transfigurer tout le genre humain ; son humanité est le charbon ardent dans lequel habite le feu et à partir duquel il s'étend à toute la race[2]. Le charbon ne fait rien de lui-même pour allumer le

1. * *I Cor.*, XV, 45. Cf. p. 243.

2. L'image du charbon ardent est l'une des plus usitées, mais aussi des plus riches et des plus profondes, par lesquelles les Pères concrétisent l'être et l'activité du Christ. Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE la cite surtout dans sa lutte contre Nestorius. Dans ses Scholies il y consacre un chapitre, que nous citons ici, *de carbone :* « Le bienheureux Isaïe dit : Un séraphin fut envoyé vers moi, tenant à la main un charbon qu'il avait tiré de l'autel avec des pincettes ; il en toucha mes lèvres et dit : Voici que cela a touché tes lèvres, cela enlèvera tes iniquités et purifiera tes péchés. Nous disons que le charbon est la figure et l'image du Verbe fait homme : s'il a touché nos lèvres, c'est-à-dire si nous l'avons confessé par la foi, il nous purifie de tout péché et nous délivre de nos crimes passés. Ensuite nous pouvons voir dans le charbon une image du Verbe de Dieu uni à l'humanité ; il n'a pas abandonné ce qu'il était, mais il a transformé la nature qu'il a assumée et qu'il s'est unie dans sa gloire et dans son activité. Le feu qui s'approche du bois et le pénètre se saisit de lui ; il ne chasse pas sa nature, mais transforme son apparence et ses propriétés, et opère en lui ce qui lui est propre à lui-même, de façon à ne former pour ainsi dire qu'un seul corps avec lui. De même dans le Christ. Uni ineffablement à l'humanité, Dieu a conservé celle-ci telle qu'elle est, demeurant lui-même ce qu'il était ; une fois uni à elle, il fait un avec elle, faisant sien ce qui est en elle, mais *lui communiquant aussi l'opération de sa nature.* »

feu ; mais quand il porte le feu en lui, il le communique à tous les objets qui viennent en contact avec lui ; cet effet lui appartient donc plus qu'à d'autres causes qui ne font que préparer les objets à recevoir le feu. Ne faut-il donc pas attribuer à l'Homme-Dieu dans son humanité une influence aussi réelle et plus grande sur la production de la surnature qu'à Adam dans la génération de la nature ?

Les objections qu'on peut faire à la causalité physique du Christ et particulièrement de son humanité ont déjà reçu leur réponse. Elles se réduisent à deux chefs. On dit d'abord : dans des effets qui ne peuvent être produits que par la puissance divine et auxquels un agent créé est incapable de coopérer, ce dernier ne peut pas non plus être instrument. La signification de l'instrument consiste à apporter quelque chose à l'effet voulu par la cause principale. La grâce est une chose si surnaturelle et divine, que rien de créé ne peut contribuer à la produire. Par conséquent l'humanité du Christ ne peut avoir valeur d'instrument dans la production de la grâce.

Nous concédons que les instruments ont ordinairement cette signification. On n'emploierait pas un marteau si sa nature, son poids et sa dureté ne contribuaient à obtenir l'effet voulu. Néanmoins le caractère formel d'un instrument consiste à transmettre la force et l'énergie de l'ouvrier au sujet qui doit subir l'effet ; si l'instrument y ajoute quelque chose par sa vertu propre, il n'est pas simple instrument, mais de quelque façon cause propre et indépendante. Il n'est simple instrument que si son action est absorbée dans celle de la cause principale, s'il n'agit que pour autant que celle-ci agit en lui.

Mais à quoi sert, dira-t-on, un instrument qui ne contribue en rien à l'effet ? Il sert à établir le lien entre la cause efficiente et le sujet de l'action, soit que ce lien ne puisse être établi autrement, soit que la cause efficiente ne veuille agir que de cette manière ; il sert à transmettre la puissance de la cause efficiente au sujet de son activité en la mettant dans un certain contact avec ce dernier. Il transmet l'effet de sa puissance au sujet qui doit le recevoir et le fait entrer réellement en celui-ci.

Si l'on veut, l'instrument en général sert à conduire la puissance de l'agent principal au sujet qui doit en recevoir l'effet. Cela peut se faire de deux manières. L'instrument peut disposer par sa propre puissance le sujet à recevoir l'effet voulu par l'agent principal, comme le marteau dispose le fer à recevoir la forme voulue par l'ouvrier ; ou bien l'instrument approche l'agent principal du sujet de l'action, par exemple une poignée au moyen de laquelle on saisit un objet pour le déplacer.

Appliquons ces notions générales aux instruments de Dieu. Puisque Dieu est tout-puissant et présent partout avec sa force substantielle, il *n'a jamais besoin* d'instruments créés pour réaliser ses opérations. S'il n'y a pas encore de sujet présent, Dieu ne peut évidemment pas employer d'instrument ; l'idée d'instrument ne trouve pas de place ici. C'est le cas pour la création. Dans tous les autres cas, il dépend de la volonté de Dieu de se servir d'un instrument ou non.

Dieu peut se servir de l'instrument dans les deux façons indiquées. D'abord pour disposer le sujet à recevoir un effet qui lui est propre. Dieu se sert de l'homme pour créer un nouvel homme par voie de génération, l'homme disposant le corps à la réception de l'âme. Le Christ agit de cette façon comme instrument de l'activité rédemptrice de Dieu, il satisfait pour l'humanité par son activité humaine, en méritant pour elle et en la rendant digne de la grâce. En second lieu, Dieu se sert des créatures comme instruments pour transmettre simplement *par elles* sa puissance sur un sujet, pour produire par elles ce que lui seul peut produire. Dans ce sens il opère la grâce en nous par l'humanité du Christ, puisque cette humanité, membre principal de la race, communique la puissance qui habite en elle à tous les membres de la race, et est de cette façon apte à leur transmettre l'effet de sa puissance. Il reste vrai que la production de la grâce est une œuvre purement divine, procédant uniquement et exclusivement de la divinité ; mais l'entrée de la grâce dans l'homme est en même temps l'œuvre de l'humanité du Christ, organe de la divinité.

Soit, dira-t-on, l'humanité du Christ devient l'instrument de l'infusion de la grâce parce qu'elle met en contact la cause

propre de la grâce avec son destinataire. Mais ne faut-il pas alors que cette humanité entre en contact réel et physique avec les autres hommes, et peut-on admettre ceci sans conclure à une ubiquité au moins relative de cette humanité?

C'est le second chef de difficulté dont nous parlions plus haut. En voulant sortir de la première, nous retombons dans la seconde, nous tombons de Charybde en Scylla. Faut-il que nous sombrions réellement? Certes non! Ce contact réel et physique entre l'humanité du Christ et nous n'existerait-il pas effectivement? Qu'est-ce que la communion sacramentelle, sinon le contact réel, ou plutôt l'union substantielle de notre humanité avec celle du Fils de Dieu? L'humanité du Christ n'est-elle pas ici au moins l'organe de la divinité et l'instrument de la grâce qu'elle nous communique? Cela sauve déjà le principe d'après lequel l'humanité du Christ peut et doit être l'organe physique de la divinité.

Autre chose est de savoir si la grâce nous est conférée physiquement partout et toujours par l'humanité du Christ, même en dehors de la communion sacramentelle. Pour pouvoir l'affirmer et l'expliquer, beaucoup de théologiens parlent d'un contact spirituel avec l'humanité du Christ par la foi et par la charité, ou d'un contact médiat par les actes sacramentels. Mais cela ne peut suffire à expliquer le contact physique. Le contact spirituel est en soi purement moral, et pour ce contact médiat il faut encore expliquer comment l'humanité du Christ est en contact physique avec les actes sacramentels de façon à nous être unie physiquement. De part et d'autre, il manque un chaînon. Où le trouver?

Retournons à ce que nous avons dit sur la manière dont le Christ est chef du genre humain dans son humanité; l'idée de primauté nous faisait arriver à celle de l'action physique [1]. Le seul fait que l'humanité du Christ est tirée du sein de la race humaine et demeure dans son sein, la met en contact réel et physique avec tous les autres membres de la race, et en fait un seul corps, non seulement moral, mais réel et physique avec eux. La communion, comme nous le montrerons plus tard [2], n'est que l'expression parfaite, le sceau de notre unité tout aussi réelle avec le Christ comme membres de la même

1. * P. 462.
2. * P. 491.

race. Si la communion nous unit si intimement à l'humanité du Christ que celle-ci peut agir sur nous comme organe de la divinité, cette autre unité devra dans une certaine mesure atteindre le même résultat. D'autant plus que la puissance divine qui habite l'humanité du Christ, à cause de son infinité, peut, non seulement s'étendre à ce qui est uni immédiatement avec elle, mais aussi à tout ce qui est avec elle dans une relation quelconque, même éloignée.

L'humanité du Christ est comme un foyer d'électricité qui fait sentir les effets de sa force, non seulement au corps qui le touche immédiatement, mais à tous ceux qui lui sont reliés par des conducteurs appropriés. Elle est un charbon ardent déposé au sein du genre humain; par l'ardeur de la divinité qui habite en elle, elle peut éclairer et réchauffer toute la race qui est en contact avec elle [1]. Bref, dans la communion par sa présence substantielle, en dehors de la communion par son lien avec tous les hommes basé sur l'unité de race, l'humanité du Christ est en continuité et en contact réels et physiques avec tous, et pour cela aussi elle est d'une manière suffisante conductrice de la vertu divine qui habite en elle.

Le contact spirituel dont parlent les théologiens, purement moral comme nous l'avons dit, est complété par ce contact physique. Il ne doit pas remplacer ce contact physique ; il doit s'y ajouter, de même qu'il le doit dans la sainte communion, où l'humanité du Christ est substantiellement présente. Par ce contact spirituel nous allons au Christ, pour nous préparer

1. Ceci devient encore plus concret par la belle image du lys qui répand son parfum autour de lui et embaume toute l'atmosphère. Saint Cyrille l'applique également au Christ dans ses Scholies où il lui consacre aussi un chapitre : « Dans le Cantique le Seigneur Jésus-Christ nous dit : *Je suis la fleur des champs et le lys des vallées*. L'odeur est une chose incorporelle ; elle a pour ainsi dire comme corps ce en quoi elle est ; et cependant les deux choses constituent un seul lys. Mais l'essence de celui-ci est entièrement détruite si l'une des deux choses est absente (car l'odeur est dans le corps comme dans son sujet). Ainsi dans le Christ, la majesté éminente de cette nature divine, pour répandre son parfum très suave dans le monde, est entrée dans l'humanité comme dans son sujet, ce qui est incorporel est devenu, par cette union dispensatoire, pour ainsi dire corporel, voulant être connu dans un corps. Il a opéré dans ce corps des signes divins. On peut entendre que ce qui est incorporel est présent dans le corps, de même que le parfum est présent dans une fleur ; or, on entend par lys les deux choses, et le parfum et la fleur. » Que l'on compare d'ailleurs les passages des Pères et les images cités plus haut au § 58.

à recevoir ou pour recevoir les effets de la puissance de celui qui est déjà proche de nous avec sa puissance divine par son entrée dans notre race. En nous approchant de l'Homme-Dieu, nous ne rendrions pas sa puissance physiquement présente si elle ne l'était déjà ; nous ne pouvons que profiter de la puissance déjà présente.

Et le contact médiat avec le Christ dans les sacrements ? Il n'a de sens que si le Christ est virtuellement présent dans toute l'humanité, même abstraction faite des sacrements. Sinon, comment le Christ serait-il présent dans les sacrements, l'Eucharistie mise à part, et dans ceux qui les dispensent ? Le Christ n'a pas plus besoin de ces nouveaux instruments que Dieu n'a besoin de l'humanité du Christ pour exercer sur nous une action surnaturelle ; sinon la grâce ne pourrait être conférée sans la réception effective des sacrements. Le Christ veut qu'en général nous recevions les effets de son action par ces organes sensibles ; précisément parce qu'il peut choisir l'instrument qui lui plaît pour exercer son action, il montre qu'il est présent à tous avec sa puissance infinie[1].

Avant d'abandonner le mystère de l'Homme-Dieu, il nous faudrait encore parler de la Vierge bénie de qui il a reçu son humanité, dans le sein de qui il s'est uni à la race humaine et est devenu un corps avec elle. Il faudrait montrer comment le cœur de l'humanité, d'où le chef divin répand ses vertus sanctifiantes et vivifiantes sur tout le corps, devait rester libre du péché et de la maladie universels[2], de façon cependant que

1. * Sur la rédemption proprement dite, par voie d'expiation, de satisfaction et de mérite, cf. *Dogmatique*, l. V, § 260-267.

2. Cette pensée était déjà exprimée dans la belle hymne publiée récemment par le Père BALLERINI, S. J., dans son *Sylloge monumentorum ad myst. immac. pertinentium.* Elle vient probablement de saint Ambroise :

« Rerum misertus sed sator, inscia
Cernens piacli viscera virginis,
His ferre mortis crimine languido
Mandat salutis gaudia saeculo. »

* Scheeben, qui avait assisté comme étudiant à Rome à la définition de l'Immaculée Conception, consacra quelques années plus tard dans ses *Periodische Blätter* une étude développée à ce mystère et à ses rapports avec le mystère de l'Église. Cette étude a été publiée en partie par J. SCHMITZ *Maria Schützherrin der Kirche*, Paderborn, 1936. Le Père A. BALLERINI (1805-1881) est le célèbre moraliste, que Scheeben eut comme professeur à Rome de 1856 à 1859. Son *Sylloge monumentarum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum* est sa première œuvre, publiée à Rome en deux volumes, 1854 et 1856.

cette exemption fût un effet du même chef et de la vertu sanctifiante et vivifiante par laquelle il libérait l'humanité du péché et de la mortalité qu'elle avait contractées. Si la nouvelle Ève devait être, d'après la figure de l'ancienne, la mère de l'humanité dans sa naissance céleste, elle devait être issue spirituellement du côté de son Époux, jaillir du sacrifice de son cœur[1]. Nous devrions montrer les innombrables liens qui unissent le mystère de l'Immaculée Conception au mystère de l'Incarnation. Cet exposé serait d'autant plus utile qu'il y a peu d'années l'un de nos théologiens les plus distingués a dénié à ce dogme toute signification spéculative[2]. Mais cela nous conduirait trop loin ici. On a d'ailleurs tellement écrit sur ce sujet que la déclaration de ce théologien n'aura certainement pas eu grand retentissement[3]. Nous reviendrons sur la signification typologique de la Vierge-Mère, surtout en parlant de l'Église et de la justification[4].

1. Quoi que l'on puisse penser du *debitum incurrendi peccatum originale* pour Marie, l'Église maintient que le privilège de la bienheureuse Vierge est un fruit du sacrifice du Christ, sans pour cela condamner la négation de ce *debitum* comme on l'a conclu à tort de la bulle *Ineffabilis Deus.* L'un n'est pas nécessairement la conséquence de l'autre. Cf. p. 450.

2. * L'auteur fait sans doute allusion à Kuhn. Les théologiens des universités allemandes, en particulier Döllinger, s'étaient montrés fort opposés à la définition. Cf. G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, IV, Paris, 1909, p. 211.

3. * Parmi la littérature contemporaine sur la question, citons l'ouvrage du professeur de Scheeben, C. PASSAGLIA, *De Immaculato Virginis Conceptu*, 2 vol., Rome, 1854-1855, et celui de l'évêque de Bruges, J. B. MALOU, *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge considérée comme dogme de foi*, 2 vol., Bruxelles, 1857.

4. Nous nous permettons à cette occasion de renvoyer au riche contenu théologique de l'ouvrage de NICOLAS sur la Vierge Marie, surtout au tome I.

* Auguste NICOLAS (1807-1888), magistrat à Bordeaux, célèbre apologiste du XIX[e] siècle : *La Vierge Marie et le plan divin*, 4 vol., Paris, 1856. Cet ouvrage était traduit en allemand (Ratisbonne, 1860).

Les *Mystères* ne traitent pas explicitement de la mariologie. Mais en dehors de cette page sur l'Immaculée Conception, ils nous donnent encore un certain nombre d'éléments intéressants sur la Vierge, et plus spécialement sur ses rapports avec l'Église, tels qu'ils ont été mis en valeur par de nombreuses études contemporaines (voir par ex. R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, 2 vol., Paris, 1952 et 1953). Ainsi p. 194 sur Ève et l'Église, p. 197-198 sur le symbolisme de la virginité, p. 379 sur le « mariage » du Fils de Dieu avec l'humanité, p. 594 sur la fécondité surnaturelle de Marie et du sacerdoce, p. 641 sur les dispositions subjectives de Marie et de l'âme rachetée dans la rencontre de Dieu et du Christ, p. 791 sur l'union de Marie avec le Saint-Esprit, symbole de l'union de la raison avec la foi dans la science théologique. Dans sa *Dogmatique* Scheeben placera entre la doctrine de la rédemption et celle de la grâce une mariologie très développée pour son époque. Nous en avons publié les principaux passages dans *La mère virginale du Sauveur*, Paris, 1953.

CHAPITRE VI

LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE [1]

Mysterium fidei [2]

§ 69

ESSENCE MYSTIQUE DE L'EUCHARISTIE

LE FAIT ET L'ESSENCE DE LA PRÉSENCE EUCHARISTIQUE DÉPASSENT LA RAISON. LE CORPS DU CHRIST EST PRÉSENT À LA MANIÈRE D'UNE SUBSTANCE SPIRITUELLE, DE LA SUBSTANCE DIVINE, ET DE LA SUBSTANCE DU PAIN. IL NE FAUT PAS SE MÉPRENDRE SUR LE SENS DE CETTE PRÉSENCE SPIRITUELLE. L'EUCHARISTIE SE RATTACHE ÉTROITEMENT AUX MYSTÈRES DE L'INCARNATION ET DE LA TRINITÉ.

Nous passons immédiatement du mystère de l'Incarnation à celui de l'Eucharistie. Nous le faisons surtout parce que les

1. * Parmi l'abondante littérature parue ces dernières années sur l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement, citons en premier lieu les deux grands ouvrages : M. DE LA TAILLE, S. J., *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921 (avec l'*Esquisse du Mystère de la Foi suivi de quelques éclaircissements*, Paris, 1924) et M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926. Tous deux se réfèrent à Scheeben. M. Lepin le range parmi les tenants du sacrifice eucharistique constitué par l'oblation (p. 576 ss.), avec l'École française du XVIIe siècle. Nous savons par ailleurs que Scheeben n'a pas manqué de consulter Petau, Thomassin, et même de Condren. Il garde cependant une place essentielle à l'immutation de la matière. Sur les deux ouvrages cités et d'autres cf. A. GAUDEL, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après quelques publications récentes*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, VII, 1927, p. 325-357. Cf. encore E. HUGON, O. P., *La sainte Eucharistie*, Paris, 1915 ; G. GASQUE, *Eucharistie et Corps mystique*, Paris, 1925 ; E. MASURE, *Le sacrifice du Chef*, Paris, 1932 ; A. VONIER, O. S. B., *La clef de la doctrine eucharistique* (trad. franç. du R. P. ROGUET, O. P.), Lyon, 1942 ; Ch.-V. HÉRIS, O. P., *Le mystère de l'Eucharistie*, Paris, 1943. Parmi les études liturgiques récentes citons L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Paris, 1947 et J. A. JUNGMANN S. J., *Missarum solemnia. Explication génétique de la messe*, 3 vol., Paris, 1951-1954.

2. Verba consecrationis calicis.

* On ne sait trop comment ces paroles sont venues s'insérer dans la formule consécratoire. On pense qu'elles viennent de *I Tim.*, II, 9 : *Servantes mysterium fidei in conscientia pura.*

deux mystères se complètent, s'éclairent et s'expliquent l'un l'autre pas une connexion merveilleuse ; cela nous permettra d'examiner de façon plus approfondie, comme à partir de leur centre, l'Église, les sacrements, la justification et tous les mystères qui nous restent [1].

Comme l'Incarnation, sinon davantage, l'Eucharistie, telle que la foi catholique la conçoit, est manifestement une œuvre divine, surnaturelle, merveilleuse, cachée et incompréhensible à la raison, un vrai mystère. On la regarde à tel point comme un mystère, qu'on la présente souvent comme *le mystère par excellence.*

Que nous apprend la foi sur l'Eucharistie ? Elle enseigne que, sous les espèces du pain et du vin, par la consécration du prêtre, la substance du corps et du sang du Christ est réellement présente à la place des substances naturelles correspondant à ces espèces [2], et demeure présente vraiment, réellement et essentiellement, aussi longtemps que demeurent les espèces, entière et indivisible sous chacune des espèces comme dans chacune de leurs parties.

L'énoncé du dogme révèle déjà son caractère mystérieux. La présence substantielle du corps et du sang du Christ sous des espèces étrangères est un fait que nous ne pouvons pas connaître par la raison seule ; normalement nous ne pouvons connaître les substances que par leurs accidents, leur aspect extérieur. Selon les lois ordinaires de la pensée, la raison est autorisée à conclure des accidents à la présence d'une sub-

1. Deux de nos meilleurs théologiens modernes ont déjà suivi un ordre semblable, en traitant l'Eucharistie, du moins comme sacrifice, avant les sacrements. Nous voulons dire Dieringer et Schwetz, dans leurs manuels dogmatiques.

* J. B. SCHWETZ (1830-1890), professeur de théologie à Vienne, composa entre autres une *Theologia dogmatica catholica* où il combattait le joséphisme et le gunthérianisme, 3 vol., Vienne, 1851-1854. Dans sa *Dogmatique*, Scheeben n'a plus suivi le même ordre. Il termine le livre V *(Incarnation et Rédemption)* par une mariologie développée, lien organique entre la Rédemption et la communication de celle-ci par la grâce et l'Église. Le l. VI s'intitule *Communication du salut mérité par le Christ aux hommes, en particulier par la grâce sanctifiante du Christ.* Ce livre, qui correspond donc au chapitre VIII des *Mystères*, n'est pas terminé. L'Église et les sacrements, avec l'Eucharistie, devaient suivre.

2. Nous parlerons plus tard de l'essence de la transsubstantiation comme action, ou comme cause de la présence eucharistique, y discutant également sa signification. Nous ne parlons ici que du mystère que l'Eucharistie *est* en fait, non de celui par lequel elle devient ce qu'elle est.

* Voir § 72.

stance homogène. Suivant ses lois naturelles, elle ne peut donc conclure ici à la présence du corps du Christ, elle présumera au contraire son absence. Ici la foi ne doit pas seulement aider la raison, elle doit la retenir dans sa marche naturelle. Le fait du mystère est absolument caché à la simple raison, c'est un fait surnaturel qui se place, non à la superficie, mais au plus profond des choses naturelles.

De même que *le fait* de la présence du corps du Christ sous les espèces sacramentelles n'est pas reconnaissable, *l'essence* de cette présence est incompréhensible dans un sens supérieur ; elle dépasse les notions, la compréhension naturelle de la raison par son caractère surnaturel. C'est la seconde caractéristique du mystère surnaturel.

Les notions de substance et d'accident, leur essence intime, leur union et leurs rapports sont déjà mystérieux pour notre connaissance rationnelle dans leur mode d'existence naturel ; nous ne pouvons les pénétrer sous tous leurs aspects et dans toute leur profondeur. Mais nous pouvons les acquérir par la raison. Les substances naturelles et leurs accidents sont l'objet direct de notre conception ; la métaphysique philosophique sait bien des choses sur leur essence et sur leurs rapports. Quelque obscures que soient en ce domaine nos notions, ce sont des notions directes, tirées des choses telles qu'elles se présentent à nous ; ce ne sont pas des notions analogiques, leur objet n'est donc pas un mystère théologique au sens supérieur.

L'Eucharistie, elle, constitue un mystère dans le sens théologique du mot. La substance du corps du Christ s'y trouve, non *dans son mode naturel, mais dans un mode surnaturel;* de ce mode d'existence nous ne pouvons pas nous former un concept direct, mais seulement un concept analogique. Nous devons en effet reporter sur lui les notions que nous possédons du mode d'existence naturel d'autres substances. *Le miracle et le mystère consistent précisément en ceci : le corps du Christ existe de façon surnaturelle, d'une façon où, normalement, seules des substances d'une tout autre espèce peuvent exister.* Bien que matériel en soi, le corps du Christ existe à la manière d'une substance *spirituelle;* comme l'âme dans le corps, il est substantiellement présent, entier et indivisible, dans toute l'hostie et dans chaque partie de celle-ci, soustrait à toute

perception sensible. Il existe même analogiquement à la manière de la substance *divine;* il est substantiellement présent, non en un endroit, mais en des endroits innombrables ; une substance spirituelle créée ne peut pas exister de cette manière. Il existe à la manière d'une substance immatérielle supérieure. Mais il existe encore à la manière *d'une substance matérielle spécifiquement distincte de lui-même,* d'une substance inférieure, dont il prend la place et représente au moins en partie les fonctions par rapport aux accidents [1].

Existant à la manière d'autres substances, de la substance spirituelle, de la substance divine et de la substance du pain, il doit cependant continuer d'exister dans son essence propre. Le mode d'existence des autres substances ne peut lui être attribué que pour autant qu'il ne supprime pas son essence matérielle, spécifique, de créature. Le mode d'existence eucharistique ne doit donc pas seulement être conçu d'après des notions tirées d'autres existences ; ces notions étrangères, précisément parce qu'elles sont étrangères, ne peuvent être appliquées au corps eucharistique du Christ que d'une façon relative, analogique. L'obscurité de l'existence eucharistique du Christ n'est pas seulement celle que nous rencontrons dès que nous voulons pénétrer plus profondément dans l'essence des choses, c'est une obscurité tout autre, plus profonde, propre uniquement aux objets surnaturels.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer souvent, il est très important de prendre conscience de l'espèce d'obscurité propre aux objets surnaturels [2]. Cela seul permet de comprendre que les mystères se soustraient à nos yeux, non à cause d'une obscurité ou d'une confusion intérieure, mais à cause de leur grandeur et de leur gloire mêmes, qui nous aveuglent et nous obligent de rester à une distance respectueuse. C'est pourquoi nous revenons encore à la surnaturalité du mode d'existence du Christ.

1. Nous expliquerons plus loin comment nous concevons ceci. Nous tenons cette définition de la présence sacramentelle pour la plus simple, la plus naturelle et, surtout, pour celle qui correspond le mieux au dogme de la transsubstantiation.
* Voir p. 502 ss.
2. * Cf. les chapitres I et XI, ainsi que les §§ 5-9 et 20, 50 et 52-54, où l'auteur applique cette méthode aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Cette surnaturalité ne consiste pas uniquement dans le fait que ce mode d'existence ne peut pas être produit naturellement. Cela pourrait être, même si ce mode d'existence n'était pas foncièrement plus élevé que le mode d'existence naturel au corps du Christ. La condition des damnés, qui ne peuvent pas souffrir d'un feu matériel sans corps, n'est-elle pas surnaturelle de ce point de vue ? Elle ne peut être produite de façon naturelle, bien qu'en fait elle ne soit pas une élévation de la nature, mais une humiliation inconcevablement profonde, produite par un miracle surnaturel de la toute-puissance divine. Nous devons insister sur cette distinction, car à première vue le mode d'existence sacramentel du corps du Christ pourrait ne paraître qu'une humiliation surnaturelle.

On peut placer en cela le mystère de la gloire et de la grandeur du Christ, conséquence nécessaire de son mode d'existence sacramentel, et le regarder comme un abaissement du Christ. Mais cela ne touche que le côté extérieur du mystère, non son essence intime ; il ne s'ensuit pas que la manière dont le Christ existe n'est pas très élevée et surnaturelle. On doit plutôt dire : le corps du Christ conserve dans le sacrement sa gloire surnaturelle, et il adopte dans ce sacrement un mode d'existence surnaturel qui, comme cette gloire, reste extérieurement caché. L'union hypostatique n'est pas un mystère moins élevé parce que la divinité n'apparaît pas dans tout son éclat à travers l'humanité ; l'existence sacramentelle du corps du Christ n'est pas moins élevée parce que le Christ n'y apparaît pas dans sa gloire [1].

Jusqu'à quel point dirons-nous que le mode d'existence sacramentel du corps du Christ est plus élevé que son mode d'existence naturel ? Il est manifestement plus élevé parce

1. Les écrivains ascétiques contemplent souvent le mode d'existence eucharistique du corps du Christ comme un abaissement de celui-ci. Quelques théologiens, par exemple de Lugo et récemment encore mon vénéré professeur le P. Franzelin à Rome, veulent voir dans cet abaissement même le fondement du sacrifice. Mais l'abaissement dont parlent les écrivains ascétiques et qu'ils utilisent du point de vue moral est chose purement extérieure, à savoir l'absence de tout éclat extérieur et la possibilité d'un déshonneur également extérieur. Le caractère sacrificiel de l'Eucharistie ne doit pas être cherché en cela ; l'Eucharistie, conçue comme un anéantissement moral, renouvellerait la mort du Christ, son immolation avec son activité méritoire, elle ne les rendrait pas simplement présentes.

* Scheeben connut le P. J. B. FRANZELIN (1816-1886) comme professeur au Collège germanique et à l'Université grégorienne. Les célèbres traités du futur cardinal ne furent édités que plus tard.

que le corps du Christ y existe à la manière de substances supérieures, de la substance spirituelle et de la substance divine ; à la manière de la substance spirituelle, parce qu'il est présent entier et indivisible dans toute l'hostie comme dans chacune de ses parties ; à la manière de la substance divine parce qu'il est présent en des endroits innombrables, partout où l'on consacre le pain.

Mais la substance divine est elle-même une substance spirituelle ; le privilège de l'esprit créé apparaît ici indissolublement lié à celui de l'esprit incréé ; enfin l'indivisibilité de la présence du corps du Christ est telle que ce corps reste entier dans chaque partie de l'hostie partagée, tandis que l'âme ne peut continuer d'exister que dans une partie du corps partagé. Nous pouvons donc dire simplement que le corps du Christ existe dans un mode supérieur à celui de sa nature et de la nature de tous les corps, puisqu'il existe d'une manière spirituelle et divine et participe du mode d'existence de Dieu.

Y a-t-il également quelque chose de supérieur et de surnaturel à ce que le corps du Christ existe à la manière d'une substance autre, inférieure, matérielle, dont il prend la place ? Si les accidents du pain informaient le corps du Christ et lui étaient inhérents, en sorte qu'il devienne leur substrat matériel, comme l'était la substance du pain, alors évidemment le corps du Christ, prenant la place de celle-ci, serait humilié, *soumis* comme matière aux accidents d'un corps imparfait. Il serait dans l'Eucharistie d'une manière plus matérielle qu'il n'est en lui-même ; or, il apparaît précisément ici, comme nous venons de le voir, à la manière d'une substance spirituelle et même de la substance divine. Si nous y regardons de près, le corps du Christ, même quand il remplace la substance du pain, n'abandonne pas la spiritualité et la divinité de son mode d'existence, mais les confirme de la façon la plus glorieuse. Il remplace la substance du pain, non pas d'une manière ordinaire, mais d'une façon éminente, il la remplace dans sa perfection, non dans son imperfection, dans sa propriété active, non passive, vis-à-vis des accidents.

La substance du pain possède un rapport double avec les accidents ; elle est leur source, le principe dont ils jaillissent, dans lequel ils ont leur existence ; mais en même temps elle

est informée, complétée et ornée par eux. Sous ce dernier rapport le corps du Christ ne peut pas remplacer la substance du pain ; pourquoi devrait-il être informé par ces accidents étrangers, puisqu'il est en lui-même achevé et parfait au plus haut degré ? Sous le premier rapport au contraire, remplacer la substance du pain est une preuve de puissance. Les accidents qui correspondent à la nature spécifique d'un objet ne peuvent normalement venir que de la substance dont la nature s'exprime en eux. Si cette substance disparaît, ils doivent normalement disparaître avec elle. Seul Dieu, cause absolue des substances comme des accidents, peut, par sa puissance absolue et sa présence universelle, suppléer au pouvoir de la substance absente et maintenir les accidents.

Si dans l'Eucharistie le corps du Christ remplace la substance du pain, il ne peut maintenir les accidents que comme instrument de la divinité. Mais en se faisant ici l'instrument d'une activité spécifiquement divine, il participe à l'omniprésence de Dieu qui pénètre et porte l'essence intime des choses et qui peut donc y suppléer. N'est-il pas vrai une fois de plus que le mode d'existence sacramentel du Christ est absolument surnaturel, étant une participation au mode d'existence d'une substance supérieure, de la substance suprême ?

Le corps du Christ se rapporte aux accidents du pain comme l'âme humaine aux accidents du corps, ou du moins à une partie de ceux-ci[1]. L'âme est au moins en partie leur cause, non leur substrat, parce qu'elle n'est pas informée par eux. Par rapport aux accidents, le mode d'existence du Christ est donc au moins spirituel, c'est-à-dire propre à l'esprit seul. Mais l'âme ne peut être cause des accidents du corps que parce qu'elle est unie avec lui en une seule nature ; séparée du corps, elle ne peut plus les maintenir. Elle ne peut donc opérer autant que le corps du Christ dans l'Eucharistie. Il reste vrai que le mode d'existence de ce dernier n'est pas simplement spirituel, mais divinement spirituel.

Tel est donc le caractère surnaturel et mystérieux de la

1. * Dans l'édition Höfer (p. 390) Scheeben présente plus explicitement la présence de l'âme dans le corps comme un analogue de la présence eucharistique.

présence eucharistique du corps du Christ. Le corps du Christ est présent dans un mode supérieur au mode naturel d'un corps, à la manière d'une substance spirituelle et de la substance divine. On pourrait dire que ce caractère mystérieux consiste dans la spiritualité et la divinité de sa présence. Pour éviter toute erreur, il faut cependant déterminer avec soin le sens de cette *présence*, surtout *spirituelle*. Bien comprise, elle exprime toute l'intimité et la réalité de la présence du Christ, et souligne ainsi la grandeur surnaturelle du mystère. Mal entendue, elle peut faire disparaître la réalité du mystère ; elle est même employée pour exprimer le contraire de la présence réelle[1]. Elle est mal comprise quand, opposée au contact physique, elle signifie la présence *à l'esprit*, aux yeux de l'esprit. De cette façon le Christ pourrait être spirituellement présent dans l'Eucharistie, même si celle-ci n'était que le signe de son souvenir, sans le contenir réellement et substantiellement.

L'expression n'est bien comprise que si, par présence spirituelle, on entend une présence à la manière des esprits, c'est-à-dire de la manière dont *les esprits eux-mêmes*, et eux seuls, sont présents à un endroit ou dans un objet. Cela n'exclut pas la présence réelle, cela permet au contraire la présence la plus réelle, puisque les esprits peuvent être présents en un endroit ou dans un objet d'une manière plus réelle, plus intime et plus parfaite que les corps. Néanmoins l'expression « présence spirituelle » reste équivoque ; même bien comprise elle n'exprime pas complètement le caractère de la présence. Il faut donc, pour l'expliquer et la compléter, ajouter, comme nous l'avons fait plus haut, l'expression « présence divine » ou « mode d'existence divin », c'est-à-dire semblable à celui de Dieu.

Cette expression elle-même doit être expliquée et motivée. On sait que les luthériens, pour ne pas devoir admettre dans l'Eucharistie une transsubstantiation, ni aucune efficacité objective des paroles consécratoires, recouraient, pour maintenir la présence réelle du corps du Christ, à une ubiquité de son humanité, découlant de l'union hypostatique.

1. * De nombreux hérétiques du moyen âge (Bérenger), réformateurs et protestants libéraux ont en effet tenu la présence purement spirituelle ou symbolique du corps du Christ dans l'Eucharistie.

L'Homme-Dieu, c'est-à-dire la personne du Christ, étant partout présent, ils en concluaient que toutes les parties de sa personne, non seulement la divinité, mais aussi l'humanité, étaient présentes partout, sophisme manifeste et grossier [1]. Ce qui revient à la personne du Christ selon une nature ne lui revient pas nécessairement selon l'autre, et ce qui est attribué à la personne ne doit pas être attribué à chacune de ses parties. Sinon il faudrait également dire que l'humanité du Christ est Dieu et la divinité, et qu'elle est présente, non seulement dans l'Eucharistie, mais en toutes choses.

En attribuant au corps du Christ un mode d'existence divin, nous ne voulons pas lui attribuer *formellement*, à cause de l'union hypostatique, le mode d'existence de la personne et de la nature divine. Il participe à certaines propriétés du mode d'existence de la personne et de la nature divine, comme notre âme participe par la grâce à la vie et à la gloire de Dieu. Mais il reste vrai que cette participation particulière du corps du Christ au mode d'existence divin, de même que la grâce et la gloire de son âme, se base sur l'union hypostatique avec la personne du Fils de Dieu et en découle, non *formellement*, mais *virtuellement*.

Le corps du Christ est le corps du Fils de Dieu. Il reçoit, par la vertu de la personne divine qui habite en lui, le privilège absolument unique d'être présent, tout comme cette personne, mais d'une manière limitée, en de nombreux endroits et à l'intérieur des objets, de façon indivisible et indivise. Ce n'est pas formellement par l'union hypostatique, mais cependant à cause d'elle et sur son fondement, que le Fils de Dieu élève le corps qu'il a assumé à la participation de la simplicité, de l'universalité et de la vertu pénétrante de son existence divine [2]. D'autant plus que, chef du genre humain, il veut entrer dans le contact le plus intime et l'union la plus réelle avec tous ses membres par ce corps, et l'employer comme organe de son action universelle qui pénètre les profondeurs des êtres et divinise les natures.

1. * Sur la doctrine luthérienne de l'Eucharistie cf. BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Église sur les matières de controverse. L'Eucharistie* (Œuvres, Paris, 1836, t. V) ; J. A. MÖHLER, *Symbolique* (trad. F. Lachat), Bruxelles, 1853, § XXXV : *Doctrine luthérienne et réformée sur l'Eucharistie* ; L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le concile de Trente*, dans *Dict. de théol. cath.*, V, 1913, col. 1326-1356.

2. Le subtil ALGER (*De sacr.*, l. I, c. 14) dit de manière frappante, mais un peu hardie : « Si les corps des saints auront une telle souplesse, qu'aucune lenteur ne pourra plus les empêcher d'accomplir la volonté de l'esprit, que penser du corps du Christ, notre chef, qui n'avait pas seulement la facilité de faire sans lenteur ce qu'il voulait, mais à qui, comme il ledisait lui-même, *toute puissance était donnée au ciel et sur la terre*, de sorte que, uni à Dieu de l'unité de personne, il pouvait tout ? Si nos corps deviendront spirituels parce qu'ils sont unis personnellement à un esprit, que sera le corps de Dieu, sinon divin, puisqu'uni à Dieu ? Ce sera donc une chair divine, bien que non substantiellement identique à la divinité ; mais comme l'Apôtre dit que tout lui sera soumis, sauf celui qui s'est tout soumis, et que le Fils de Dieu lui-même atteste que toute puissance lui est donnée, nous admettons qu'elle est unie à Dieu de l'unité de personne ; ce que Dieu possède par la nature, elle le reçoit par grâce. Les anges ont le privilège, que nous aurons également, de parcourir avec une très grande rapidité, sans intervalle de temps presque, des espaces immenses ; mais ils n'ont pas celui de demeurer à l'endroit dont ils s'éloignent. Ce privilège orne l'unique chair du Christ, élevée par Dieu au-dessus de toute créature ; par la toute-puissance qui lui est donnée au ciel et sur la terre, elle est présente partout où il lui plaît, non en se rendant d'un endroit à un autre, mais en demeurant là où elle se trouve et en existant ailleurs partout où elle le veut, entière et intègre, substantiellement, au ciel comme sur la terre. » De même Pierre DE BLOIS (*Epist.* 140) : « Le même corps est présent parmi nous en des endroits divers. Bien que le corps du Christ soit de sa nature corporel, circonscrit en un seul lieu, il est cependant en plusieurs endroits par sa puissance virtuelle et dans un mode spirituel. L'unité entre la divinité et la chair est si grande que celle-ci tout entière est devenue divine et glorieuse, que, par la plénitude de la divinité qui, au témoignage de l'Apôtre, l'habite corporellement, et bien que corporellement et naturellement en un seul lieu, elle est cependant présente en plusieurs endroits par une vertu divine et spirituelle. Dieu, virtuellement et essentiellement présent en plusieurs endroits ou plutôt partout, est cependant, selon un certain mode d'existence, c'est-à-dire personnellement, présent en un seul lieu, c'est-à-dire dans l'homme qu'il a assumé par grâce ; ainsi il communique d'une manière ineffable à son corps ce qui est propre à la divinité ; en vertu de l'union, le Verbe est dans un seul homme et le sacrement incompréhensible de son corps et de son sang est présent en plusieurs endroits. »

* Sur Alger de Liège, cf. LEPIN, *op. cit.*, p. 19, 107, 116, 128, 142. Sur Pierre de Blois, *ibid.*, p. 161.

C'est ainsi que le mystère de l'Eucharistie se rattache ontologiquement à celui de l'Incarnation, de même que celui de l'Incarnation se rattache à celui de la Trinité. L'Eucharistie suppose l'Incarnation, de même que celle-ci, apparition du Fils de Dieu dans le monde, suppose sa génération au sein du Père. Ces mystères présentent en général une analogie et une parenté remarquables. Tous trois nous montrent le Fils de Dieu, le premier au sein du Père éternel, où il reçoit son existence, le second au sein de la Vierge, où il apparaît dans le monde, le troisième au sein de l'Église, où il réside parmi les hommes d'une manière continue et universelle et s'unit à eux.

Il y est également caché à l'œil naturel du corps comme de l'âme. Il nous est impossible de voir la génération divine dans la création, l'union hypostatique dans l'humanité du Christ, le corps du Christ présent de manière spirituelle dans les espèces eucharistiques. Sous les trois formes, seules la Révélation surnaturelle et la foi peuvent nous faire reconnaître le Fils de Dieu ; et cette foi ne doit pas simplement nous faire saisir une chose qui dépasse la portée de notre raison, elle doit nous faire rompre toutes les limites de nos notions naturelles.

Naturellement parlant nous possédons la notion d'une personne dans une nature, d'une nature dans une personne, de l'existence d'une substance dans des accidents homogènes et inversement. Pour saisir ces mystères, nous devons nous représenter plusieurs personnes dans l'unique nature divine, deux natures dans l'unique personne du Christ, et, dans l'Eucharistie, le corps du Christ élevé au-dessus de ses accidents naturels d'étendue et de limite dans l'espace, et uni à des accidents étrangers. Les fondements de toutes les catégories philosophiques, le suppôt et la substance, la substance et les accidents, apparaissent sous de tout autres rapports, dans une tout autre signification, qu'aux yeux de la simple raison. Ces mystères ne rentrent pas dans la métaphysique de la raison pure, dans la métaphysique philosophique ; ils forment un système de métaphysique nouvelle, surnaturelle, qui se rapporte à la métaphysique naturelle à peu près comme celle-ci se rapporte à la physique, système riche et harmonieux où les fondements de toutes les catégories apparaissent dans une lumière nouvelle, où chaque membre complète et explique essentiellement l'autre.

Ces trois mystères sont en eux-mêmes absolument surnaturels et mystérieux ; de même leur signification. Entre eux règne l'harmonie la plus intime, l'un apparaît comme le prolongement de l'autre ; de même leur signification, leur efficacité et leur but surnaturels seront en harmonie l'un avec l'autre, ils s'appuyeront, se prolongeront et s'éclaireront mutuellement. Voilà ce qu'il nous faut exposer et démontrer.

§ 70

SIGNIFICATION MYSTIQUE DE L'EUCHARISTIE EN GÉNÉRAL

LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE NE SE COMPREND QU'EN FONCTION DU MYSTÈRE DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE. IL PARFAIT L'UNION DU CHEF ET DES MEMBRES EN UN SEUL CORPS.

Généralement on saisit mieux et plus facilement la signification de l'Eucharistie dans le système des mystères chrétiens, pour les hommes en particulier, que celle de la Trinité ou même de l'Incarnation. Tout chrétien considère l'Eucharistie comme le miracle d'un amour ineffable et incompréhensible de Dieu, qui veut s'unir de la manière la plus intime aux hommes. L'idée d'une union surnaturelle avec Dieu est inséparable de la foi à ce mystère dans l'esprit et le sentiment de tout catholique, tandis que dans l'Incarnation on ne voit souvent que la suppression d'une séparation anormale, et que dans la Trinité on ne voit presque pas de rapport avec l'union à Dieu.

On ne comprendra cependant pas *toute* la signification de l'union surnaturelle avec Dieu dans l'Eucharistie, ni la nature et la grandeur de l'amour ineffable de Dieu dont elle jaillit, si l'on ne comprend pas la signification de l'Incarnation et de la Trinité, et si, d'autre part, on ne reconnaît pas dans l'homme la destinée à une vie absolument surnaturelle, à la participation de la nature et de la vie divines.

Pourquoi ce miracle ineffable de l'amour divin, si Dieu veut uniquement nous traiter comme des serviteurs, s'il ne veut pas nous élever, au delà de notre nature, dans son sein paternel ? Pourquoi cette nourriture divine et céleste, si nous ne sommes pas nés pour une vie surnaturelle et divine ? Pourquoi cette union merveilleuse et substantielle avec le nouvel Adam, si celui-ci doit uniquement nous appliquer sa satisfaction pour nos péchés, ou mériter pour nous l'aide et le secours de Dieu, et non, comme père surnaturel du genre humain, transformer notre nature par sa puissance divine, être pour elle le germe, non seulement d'une vie bonne et juste, mais d'une vie divinement sainte et heureuse ? Pourquoi

cette union substantielle avec Dieu, si elle ne doit pas être l'effusion et l'image de l'union ineffable qui, dans la Trinité, joint le Père au Fils et au Saint-Esprit, si le Christ ne doit pas répandre en nous, avec sa substance, sa vie divine, comme le Père répand sa vie avec sa substance dans son Fils ?

Nous n'hésitons pas à l'affirmer, si l'on supprime l'élévation de l'homme à un véritable *consortium divinae naturae*, et donc la signification surnaturelle que nous avons attribuée à la Trinité et à l'Incarnation, l'Eucharistie apparaît comme une œuvre isolée, insuffisamment motivée et donc inexplicable ; il devient impossible d'en montrer la convenance, a fortiori la nécessité. Une telle conception conduit à méconnaître ou à nier l'Eucharistie ou du moins sa réalité mystique. Les protestants anciens et modernes en sont la meilleure preuve ; les premiers plaçaient uniquement la grâce dans un recouvrement du péché sans rénovation intérieure, les seconds la voient dans une complaisance divine produite uniquement par un changement de la volonté. Et l'on sait assez comment un système théologique récent, poursuivi logiquement, conduisait au même écueil[1].

Il est intéressant de voir comment les nestoriens, avec les pélagiens l'école rationaliste, sinon la première, du moins la plus développée de l'antiquité, se sont vus forcés d'attaquer, avec la surnaturalité de la grâce, la vraie nature du péché originel, avec celle-ci le motif réel en même temps que la véritable essence de l'Incarnation, et enfin la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie[2]. Tant il est vrai que ces mystères se conditionnent l'un l'autre ; chacun d'eux ne peut se maintenir dans sa signification, dans son essence et dans sa réalité que comme l'anneau d'une chaîne, le membre d'un organisme de mystères semblables. Arraché à cette chaîne, privé de sa place dans l'organisme surnaturel, nous l'avons déjà dit souvent, le mystère devient ténèbres, à peine concevable pour la foi aveugle, fermé à l'examen sérieux de la raison. Placés dans la chaîne, dans l'organisme surnaturel, les membres morts deviennent vivants, ceux qui sont obscurs deviennent clairs, et, comme par un contact électrique, ils se communiquent l'un à l'autre lumière et vie.

1. * Scheeben vise sans doute une nouvelle fois le semi-rationalisme de Günther. Dans l'édition Höfer (p. 395) cette phrase est supprimée, de même qu'un certain nombre d'autres expressions plus ou moins polémiques ; au moment où Scheeben corrigeait son manuscrit, le semi-rationalisme avait en effet disparu de l'horizon, ou s'était résorbé dans le vieux-catholicisme. Notons d'ailleurs que l'école de Tubingue aussi, à la suite de Möhler, minimisait la grâce en réduisant ses effets à un changement moral ou à un développement des facultés de l'homme sur le plan naturel.

2. On ne peut pas prouver avec certitude que Nestorius ne croyait pas à la présence réelle et à la transsubstantiation. Saint Cyrille déclare uniquement qu'il niait la vertu et la signification de l'Eucharistie, parce qu'il déniait à la chair du Christ la *vis vivificatrix*. De là à nier la présence réelle il n'y a qu'un pas. Nombreux sont d'ailleurs ceux qui, dans l'école de Théodore de Mopsueste, dont Nestorius faisait partie, niaient tout le mystère de l'Eucharistie. Même Théodore, compagnon d'école de Nestorius, s'est souvent exprimé de façon confuse et équivoque sur l'Incarnation comme sur l'Eucharistie. Cf. GARNIER, *De haeresi Nestorii*, dissert. I, c. 6, § 5.

C'est ce que nous allons vérifier une fois de plus pour l'Eucharistie.

En quoi consiste l'organisme surnaturel des mystères du christianisme ? En ceci : le mystère de la divinité, la communication intérieure de la nature divine, se prolonge et se reproduit à l'extérieur[1]. Il se prolonge quand le Fils de Dieu adopte une nature humaine et la fait participer dans sa personne à sa relation et à son unité substantielle avec le Père[2]. Mais ce n'est pas seulement cette nature humaine, c'est tout le genre humain qui doit entrer dans l'union la plus intime avec Dieu. C'est pourquoi le Fils de Dieu s'unit dans son humanité, de la manière la plus intime et la plus substantielle, en *un corps* avec nous, comme il est *un esprit* avec son Père. Par son unité spirituelle avec le Père, il partage avec lui la même nature et la même vie ; de même par l'unité corporelle avec nous, il veut nous faire participer à sa nature divine, il veut répandre sur nous la grâce et la vie qu'il a reçues du Père dans toute leur plénitude et qu'il a déposées dans son humanité.

Le Fils de Dieu, procédant du Père, entre de la manière la plus intime et la plus réelle dans le genre humain par un prolongement de sa procession éternelle ; il nous fait entrer dans une union ininterrompue et parfaite avec le Père, source de la vie divine, et fait naître en nous l'imitation parfaite de son unité avec lui. Notre union substantielle avec l'Homme-Dieu est une image de l'unité substantielle du Fils avec le Père. La participation à la nature et à la vie divines apparaît

1. * Cf. p. 141 et p. 363 ss.

2. * Cf. chap. V, en particulier les §§ 55 et 56.

comme l'image de la communauté de nature et de vie du Père et du Fils, conditionnée par l'unité substantielle suprême.

Telle est l'idée générale de l'organisme surnaturel dans lequel s'enchaîne l'Eucharistie. Celle-ci apparaît, sinon comme un membre essentiel, du moins comme un membre *intégrant, nécessaire* à la perfection de l'ensemble, comme un membre qui procède de cet ensemble et qui le confirme.

Si le Fils de Dieu voulait donner à sa communauté de vie avec les divers membres de son corps mystique le plus haut degré d'intimité et la base la plus solide, si la continuité et l'union réelle des hommes avec le Christ comme canal, et avec le Père éternel comme source de la vie surnaturelle, devait être parfaite à tout point de vue, si enfin l'unité du genre humain avec le Christ devait représenter l'unité substantielle de celui-ci avec le Père, il convenait, il était même relativement nécessaire, que la semence, le ferment de la vie supérieure, soit déposé, non seulement au milieu de la race, mais substantiellement dans chaque membre de celle-ci. A l'union de chaque homme avec le Christ, basée sur l'unité de la race et établie par le baptême, devait s'ajouter une union réelle et plus intime encore, une union substantielle, où les membres devinssent un corps avec leur chef, non seulement par parenté ou par relation, mais par la réception de la substance de leur chef. Le chef ne devait pas seulement être proche de chaque membre de façon virtuelle et indirecte, comme la tête est proche du corps ; comme pour ce dernier l'âme qui l'informe, il devait entrer avec sa propre substance dans les divers membres, les pénétrer et les remplir de sa gloire et de sa puissance divines.

Voici donc la signification de l'Eucharistie : *elle accomplit, achève et scelle l'unité réelle du Fils de Dieu avec tous les hommes, et elle incorpore de la manière la plus intime, la plus réelle et la plus substantielle les hommes au Christ, afin de les faire participer comme ses membres à sa vie.* La notion de notre *incorporation* réelle et substantielle au Christ est la notion fondamentale de tout le mystère eucharistique ; c'est à partir de cette notion que son rapport avec les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la grâce se développe le mieux. Considérons donc de plus près l'essence de cette incorporation et sa signification.

§ 71

L'INCORPORATION DU CHRÉTIEN AU CHRIST PAR L'EUCHARISTIE, NOTE FONDAMENTALE DE TOUTE SA SIGNIFICATION

L'EUCHARISTIE NOUS INCORPORE AU CHRIST. ELLE PROLONGE LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION. ELLE CONSOMME NOTRE UNION AVEC LE FILS DE DIEU EN UN CORPS ET AVEC DIEU EN UN ESPRIT. SAINT HILAIRE MONTRE COMMENT L'EUCHARISTIE NOUS UNIT AU CHRIST ET À DIEU. L'EUCHARISTIE PARFAIT NOTRE FILIATION DIVINE. EN ELLE LE CHRIST PROLONGE SON SACRIFICE DANS SES MEMBRES.

Le Christ s'unit à nous dans l'Eucharistie pour devenir un corps avec nous, voilà la doctrine claire et nette de l'Écriture et des Pères. Le but essentiel de tout aliment est de se fondre avec celui qui le prend en un tout substantiel. Les Pères emploient les expressions les plus fortes pour parler du mélange, de la fusion du corps du Christ avec le nôtre. Ils insistent sur le fait que notre union avec le Christ n'est pas simplement morale, mais réelle, physique, substantielle ; nous allons citer des textes dans lesquels ils la comparent à la consubstantialité du Fils avec le Père.

Elle n'est évidemment pas à placer à tout point de vue sur le même pied que l'union entre l'aliment naturel et le corps. Il ne s'agit pas de l'union d'une chose morte avec un corps vivant, mais de celle de deux corps vivants ; la substance de l'un n'est pas consommée par l'autre ; l'un doit communiquer sa vie à l'autre, l'un doit féconder l'autre. L'analogie naturelle la plus parfaite de cette unité de corps est celle du mariage, présentée par l'Apôtre lui-même comme l'expression fidèle des rapports du Christ avec l'Église et avec les fidèles [1]. Cette analogie nous montre de plus, comme nous l'avons déjà vu [2], la distinction et la connexion entre l'unité de corps fondée immédiatement par l'Incarnation et

1. THEODORET, *In Cant.*, c. 3 : « C'est donc en se nourrissant des membres de leur Époux et en buvant son sang qu'ils recevront sa communion nuptiale. » VASQUEZ explique également par l'analogie du mariage l'union habituelle de corps, qui demeure après la jouissance actuelle du corps du Christ (*In III p.*, disp. 204, n. 36 ss.).
2. * Cf. les §§ 56 et 57.

son achèvement par l'Eucharistie. Par l'entrée du Logos dans notre race nous étions chair de sa chair, comme Ève était chair d'Adam, prise de son côté. Dans l'Eucharistie notre corps est de nouveau uni au corps du Logos, nous devenons une nouvelle fois chair de sa chair ; comme chez nos premiers parents, la première unité n'était que la base et la préparation de la seconde.

A cela se rattache une seconde différence entre le pain naturel et le corps du Christ. Le premier est changé dans la substance de celui qui le mange. Le second, immuable en soi, absorbe en lui celui qui le prend, non, il est vrai, en transformant sa substance, mais parce qu'il se l'attache substantiellement comme un membre qui doit recevoir la vie en lui ; de même dans l'unité du mariage, la partie qui reçoit, la femme, est unie et soumise comme à son chef à celle qui se communique, l'homme. Selon les apparences extérieures le corps du Christ descend en nous sous la forme d'un aliment naturel ; en réalité c'est lui qui nous absorbe, nous devenons comme les sarments de la vigne. Il n'est pas partagé entre ceux qui le prennent, il les réunit en lui en un corps et en un pain, selon la parole de l'Apôtre [1]. Nous croissons avec lui, notre chef, en un seul corps, nous devenons son corps, dans un sens plus réel et plus plein que nous ne le sommes parce qu'il a adopté virtuellement toute notre race dans son propre corps, ou que nous ne le devenons par la foi et le baptême, qui nous donnent accès à sa vie.

1. *Nous formons un seul corps et un seul pain, nous tous qui participons d'un même pain* (*I Cor.*, x, 17). L'écrit de BAADER, *Sur l'Eucharistie*, contient à côté de nombreux aspects lumineux, une conception profonde de cette parole apostolique. Voici comment l'auteur exprime de façon vivante les idées que nous avons développées : « Et la lumière se répandant de ce coup d'œil sur les paroles connues du Christ, devient plus vive, quand on se souvient qu'il se nomme la tête et le cœur de ce corps que les hommes réunis en lui et par lui doivent former, qu'il est par conséquent question ici d'une nourriture d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil, et non pas d'une nutrition d'un individu isolé par les débris d'un autre individu — sens grossier de l'alimentation, lequel les Juifs ont voulu appliquer aux mots du Christ, et que beaucoup de chrétiens condamnent, sans pouvoir appliquer à ces mots d'esprit et de vie un sens plus digne et plus vrai. »

* Sur F. VON BAADER (1765-1841), philosophe et théologien laïque allemand, profond et génial, mais souvent singulier, cf. J. GRISAR, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, VI, 1932, col. 1-3. Les nombreuses œuvres de ce savant ont été éditées par F. HOFFMANN (Leipzig, 16 vol., 1851-1860). Nous ne voyons pas pourquoi Scheeben le cite ici en français.

Il en résulte encore une différence entre l'aliment naturel et le pain eucharistique. Le premier n'est qu'un moyen pour entretenir et développer le corps formé et animé par la génération. Les Pères disent souvent, il est vrai, que l'enfant doit être nourri de la substance de la mère qui l'a engendré, et que le Christ, après nous avoir engendrés à une vie surnaturelle, doit nous nourrir de sa substance pour entretenir et augmenter en nous cette vie. Mais si nous considérons plus profondément ce mystère, nous verrons qu'être engendré dans l'ordre surnaturel ne signifie pas ***naître du Christ***, mais ***être incorporé dans le Christ***; nous ne recevons la vie du Christ que si nous sommes ses membres. L'union substantielle avec le corps du Christ n'a donc pas simplement la signification d'une nutrition qui entretient la vie engendrée, mais celle d'un affermissement de cette vie dans sa racine, d'une adhésion plus solide et essentiellement plus intime à sa source, de sorte que la communication de cette vie en dehors de l'union substantielle n'apparaît guère que comme une anticipation.

On rabaisse beaucoup l'union eucharistique avec le Christ quand on considère le corps du Christ, d'après l'analogie de la nourriture naturelle, comme un simple moyen pour fortifier et entretenir la vie que nous possédons déjà. Il faut plutôt voir dans l'Eucharistie un approfondissement, une intensification de l'union générale, établie par l'Incarnation, respectivement par la foi et par le baptême, entre le Christ et les hommes. Saint Jean Chrysostome dit à propos des paroles de l'Apôtre : ***Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps du Christ*** [1] ? « Pourquoi ne disait-il pas : la participation ? Parce qu'il voulait exprimer quelque chose de plus grand, désigner une union très intime. Car nous n'entrons pas seulement en communion en jouissant et en recevant, mais encore par l'union avec lui (ἀλλὰ καὶ τῷ ἑνοῦσθαι). De même que ce corps *est uni au Christ, nous lui sommes unis par ce pain* [2]. »

Cette notion de l'incorporation posée, les rapports mystiques de l'Eucharistie avec les mystères de la Trinité, de

1. * *I Cor.*, x, 16.
2. *Hom. 24 in ep. I ad Cor.*

l'Incarnation et de la grâce se développent facilement. En premier lieu les rapports avec l'Incarnation.

Par rapport à l'incorporation réelle au Christ, on peut dire en toute vérité que *l'Eucharistie est le prolongement réel et universel du mystère de l'Incarnation.*

La présence eucharistique du Christ est déjà une reproduction et un prolongement de son Incarnation, comme les Pères le font remarquer très souvent. La transformation du pain en son corps par la vertu du Saint-Esprit est un renouvellement de l'acte merveilleux par lequel le Christ se forma un corps dans le sein de la Vierge, par la vertu du même Esprit, et l'assuma dans sa personne. Dans l'Incarnation il apparaissait pour la première fois dans le monde ; dans l'Eucharistie, il multiplie sa présence substantielle à travers le temps et l'espace.

Cette présence est multipliée pour que le corps du Christ croisse et s'étende par les membres qu'il se rattache et fusionne avec lui [1]. Le corps du Christ est reproduit dans la consécration pour s'unir aux hommes dans la communion, pour devenir un corps avec eux, afin de s'incarner pour ainsi dire de nouveau dans chaque homme, assumant la nature humaine de chacun d'eux et l'unissant à la sienne. Si le Logos devient chair en assumant la chair, ne s'incarne-t-il pas de nouveau d'une certaine façon quand il fait ses membres de ceux qui le prennent et qu'il les assume comme tels en lui ? Saint Jean Chrysostome ne disait-il pas : « De même que ce corps est uni au Christ, nous lui sommes unis par ce pain ? » Nous devenons tellement un avec le Christ, que l'on peut dire en toute vérité que nous appartenons à la personne du Christ, que nous devenons d'une certaine manière le Christ lui-même. « Le Christ est l'Église, » dit saint Hilaire, « la portant dans son entièreté en lui par le sacrement de son corps [2]. »

1. « Le Verbe du Père est chair et devient tous les jours ce qu'il est devenu une fois ; dans sa chair et dans son sang il devient notre nourriture, afin que nous aussi soyons son corps. » (PASCH. RADB., *De corp. et sang. Dom.*, c. 12.)

2. « A dominato enim vitiorum animam liberavit, anteriora delicta non reputans, et nos in vitam novam renovans et in novum hominem transformans, *constituens nos in corpore carnis suae. Ipse enim est ecclesia, per sacramentum corporis sui universam eam continens.* » (*In Psalm. CXXV*, n. 6.)

Voyons maintenant ce que signifie et ce qu'opère ce prolongement de l'Incarnation ; nous en arrivons ainsi aux rapports de l'Eucharistie avec les mystères, si intimement liés à l'Incarnation, *de la grâce et de la Trinité.*

Si notre incorporation au Christ par l'Incarnation a déjà comme but et comme effet de nous faire participer aux privilèges et à la dignité, à la gloire et à la béatitude divines de notre chef [1], ne sera-ce pas davantage le cas dans cette incorporation si intime et si merveilleuse ? « La communion du corps et du sang du Christ, » dit saint Léon, « tend à nous transformer en ce que nous prenons, à nous faire porter, dans notre chair et dans notre esprit, celui en qui nous sommes morts, enterrés et ressuscités [2]. » « Par l'aliment de son corps, » remarque un écrivain vénérable, « nous lui sommes incorporés ; il est donc nécessaire que nous soyons transportés là où se trouve le Christ [3]. »

Cette ineffable union de corps qui ne connaît pas de limites et dépasse toutes les notions doit nécessairement créer une ineffable communauté de biens et de vie entre l'homme et le Fils de Dieu, communauté en dehors de laquelle cette union n'est pas concevable [4]. Si le Fils unique de Dieu est en nous et nous en lui, c'est bien alors que nous devenons l'objet d'un amour divin surnaturel et infiniment fécond qui

1. * Cf. §§ 57-59.

2. *Serm.* 12 *de pass. Dom.* : « Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus : et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus. »

3. *Auctor elucidarii ap. Anselm.*, l. I, c. 28 : « Sicut esca in comedentem vertitur, ita quisque fidelis per comestionem huius cibi in corpus Christi convertitur. Igitur per fidem mundi vitiis et concupiscentiis Christo concrucifigimur, et in baptismate Christo consepelimur, ideo et ter immergimur : per cibum corporis eius ei incorporamur, et ideo necesse est, ut illuc quo Christus est, pertransferamur. »

4. Le subtil Alger souligne ceci à plusieurs reprises : « Il se communique vraiment et parfaitement à nous ; s'unissant et s'incorporant visiblement l'Église par l'admirable sacrement de son corps et de son sang, il l'orne d'une telle grâce, qu'il est lui-même sa tête, et elle son corps, qu'elle devient un seul corps avec lui, non seulement de nom, mais dans la réalité de son corps ; de sorte que nous ne sommes privés d'aucune grâce en celui à qui nous unit un tel sacrement de l'unité, et que nous sommes certains par ce pacte d'obtenir avec lui et par lui dans la vie éternelle une gloire de dignité semblable à la sienne, si nous avons voulu avec lui et par lui garder en cette vie son innocence. » (*De sacram.*, l. I, c. 3.) Encore : « Celui qui est prêtre, devenu sacrifice, est uni à ceux qui meurent avec lui, afin que, devenant un avec lui, ils soient en lui là où il est lui-même. » (l. II, c. 3.)

nous adopte dans son sein comme des enfants[1], c'est bien alors que nous devons être recouverts de la plénitude de la divinité et divinisés, que nous devons participer à la gloire que le Fils a reçue du Père[2], par la grâce sanctifiante et par la gloire qui en découle. Si les Pères désignent comme but de l'Incarnation la divinisation de l'homme, cela vaut dans la mesure la plus entière pour l'Eucharistie, prolongement de l'Incarnation. Le concile in Trullo par exemple dit ceci : « Le Dieu qui est offert et distribué pour le salut des âmes et des corps, divinise ceux qui le reçoivent (*θεουργεῖ τοὺς μετέχοντας*)[3]. » De même saint Cyrille de Jérusalem : « Par la réception du corps et du sang du Christ, tu deviens un corps et un sang avec le Christ. Nous devenons des christophores, recevant dans nos membres sa chair et son sang, rendus, comme le dit Pierre, participants de la nature divine[4]. »

La participation à la nature divine remplit également l'homme du Saint-Esprit et de sa communion. Le Saint-Esprit habite d'une manière toute particulière, par l'union la plus réelle, dans le corps du Christ ; il doit donc se répandre sur ceux qui sont unis avec le Christ en un seul corps. Nous sommes remplis du Saint-Esprit[5], l'Eucharistie apporte à ceux qui y participent la communion du Saint-Esprit[6], nous sommes tous unis entre nous dans la communion de l'unique Esprit-Saint[7], voilà ce que les anciennes liturgies désignent comme but et comme effet de l'Eucharistie. Saint Jean Damascène souligne expressément qu'en recevant l'Eucharistie, nous sommes pénétrés et divinisés par la participation du feu divin (du Saint-Esprit qui habite dans l'Eucharistie)[8].

---

1. *Moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité, et que le monde connaisse que tu m'as envoyé, et que tu les as aimés, comme tu m'as aimé. Père, ceux que tu m'as donné, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi* (*Jean*, XVII, 23-24).
2. *Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un* (*Jean*, XVII, 22).
3. *Praef. can.*, ab initio.
4. *Catech. mystag.* 4.
5. Ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν. Liturgie des *Constit. Apost.*
6. Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Liturgie de saint Jean Chrys.
7. Ἡμᾶς δὲ πάντας... ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν. Liturgie de saint Basile. Cf. l'ouvrage du Dr. HOPPE (p. 255 ss.) cité plus loin (p. 511).
8. *De fide orthod.*, l. IV, c. 13 : « Approchons de lui avec un ardent désir et prenons le divin charbon, afin que le feu de notre désir, après avoir reçu

Notre *fusion* avec l'Homme-Dieu en *un seul corps*, dont les Pères parlent en des expressions si fortes, n'est concevable que si nous sommes également remplis de son Esprit divin, de sa force de vie divine, si nous sommes également unis d'une manière merveilleuse *en un esprit* avec sa divinité. Il nous faut devenir un esprit avec Dieu, aussi réellement et aussi intimement que nous sommes un seul corps avec le Christ dans l'Eucharistie.

Une relation purement morale avec Dieu par la soumission de la volonté et la conformité des sentiments ne suffit pas. Ici deux esprits se rencontrent d'une certaine manière, agissent l'un sur l'autre et ont certains rapports mutuels extérieurs. L'unité de l'esprit avec Dieu, opérée et représentée dans l'Eucharistie, doit reposer sur une véritable pénétration de l'esprit humain par l'esprit de Dieu. Dieu doit descendre avec son essence intime dans l'âme, la remplir de sa vie, vivre à l'intérieur d'elle. Il doit se saisir d'elle comme un feu consumant, la pénétrer de sa lumière et de sa chaleur et la revêtir de sa gloire. Ce n'est que si notre esprit vit de Dieu et est pour ainsi dire absorbé par la lumière divine qu'il est vraiment *un esprit* avec Dieu, comme, dans l'Eucharistie, nous devenons un corps avec le Christ[1].

Il nous est impossible d'arriver à une union aussi intime avec Dieu par le développement parfait de nos facultés spirituelles et par l'harmonie de notre vie avec la volonté divine. Nous ne le pouvons que par la grâce surnaturelle de la filiation, qui nous fait participer à la nature et à la vie de Dieu. Nous en concluons que la signification de l'Eucharistie ne peut être comprise entièrement en dehors de son rapport avec ce mystère.

Ce mystère, fondement, sceau et couronne de l'union à Dieu contenue dans la grâce, fait apparaître l'Eucharistie dans son plus bel éclat. Dans l'Eucharistie le Fils de Dieu, non seulement reproduit en nous sa vie divine, mais la prolonge ; il nous met dans le contact le plus intime avec la source de cette vie, il nous en garantit la stabilité, il affermit

---

en lui l'ardeur du charbon, consume nos péchés et éclaire nos cœurs, afin que nous nous enflammions au contact de ce feu divin et que nous devenions des dieux. »

1. * Cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. II, ch. XII.

notre union vivante avec Dieu par le lien le plus solide, la marque du sceau le plus saint.

Le mystère de la grâce n'est qu'une image et un prolongement du mystère de la Trinité, auquel le rattache l'Incarnation; l'Eucharistie, prolongement de l'Incarnation, doit donc nous mettre *dans le rapport le plus intime avec la Trinité.*

Saint Cyrille nous développera tout le mystère de ces rapports merveilleux dans son commentaire sur la belle prière que le Christ a adressée à son Père lors de la dernière Cène pour que nous soyons un avec lui et avec son Père[1]. Comme ce commentaire est assez long et qu'il forme un tout complet en lui-même, nous l'avons placé à la fin de ce chapitre, comme une récapitulation[2]. Nous ne voulons citer ici que le commentaire plus bref, mais non moins profond. de saint Hilaire de Poitiers dans ses livres sur la Trinité[3],

Le saint veut prouver que l'union entre le Père et le Fils n'est pas simplement morale, pas une simple harmonie de volonté, parce qu'elle est le modèle et la source de notre union avec le Christ et son Père. En finale, il fait remarquer que la nature et le motif de l'unité, exprimés au verset 21 : *que tous soient un, comme toi, Père, en moi, et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous*, doivent être déterminés d'après les versets qui suivent : *et je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un.* « Tous sont donc un dans la gloire, » dit saint Hilaire, « parce que seul l'honneur reçu a été communiqué et parce qu'il n'a pas été communiqué pour un autre motif que pour que tous soient un. Et puisque tous sont un par la gloire qui a été donnée au Fils et qui a été communiquée par le Fils aux fidèles, je demande comment le Fils peut avoir une autre gloire que le Père, puisque la gloire du Fils assume tous les fidèles dans l'unité de la gloire paternelle? Le langage de l'espérance humaine peut être hardi, il n'est pas contraire à la foi; il est osé d'espérer de telles choses, mais il est impie de ne pas y

1. *Jean*, XVII.
2. * C'est le § 76. Cf. M.-V. BERNADOT, O. P., *De l'Eucharistie à la Trinité*, Juvisy, 1919.
3. *De Trinit.*, l. VIII. — * Cf. E. MERSCH, *op. cit.*, p. 419 ss.

croire, puisqu'il n'y a qu'un seul et même auteur de l'espérance et de la foi...[1] »

« Cependant je ne saisis pas encore, » poursuit saint Hilaire, « la manière dont la gloire communiquée les rend tous un. Le Sauveur l'a exprimé clairement en poursuivant : *moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaitement un.* Je demande maintenant à ceux qui placent entre le Père et le Fils une union de volonté, si le Christ est en nous par la vérité de la nature ou par l'harmonie de la volonté? Si le Verbe est réellement devenu chair et si nous recevons vraiment le Verbe incarné dans l'aliment du Seigneur (*cibo dominico*), comment ne croirions-nous pas qu'il demeure réellement en nous, lui qui, dans son Incarnation, a assumé de façon inséparable la nature de notre chair, comme il a mélangé la nature de sa chair à la nature de sa divinité éternelle sous le sacrement de sa chair qu'il nous communique? Car nous sommes tous un, parce que le Père est dans le Christ et le Christ en nous[2]. »

Saint Hilaire ne développe pas davantage les liens de cette unité naturelle, essentielle, substantielle, avec l'unité de la gloire, parce que cela dépasse son but. Mais ces liens sont également évidents, et Hilaire les indique d'une façon suffisamment claire quand il dit que, unis par le Christ au Père, « nous devons progresser jusqu'à l'unité du Père[3]. » Si cette unité n'est pas morte, mais vivante et féconde, ce ne peut être que l'unité de la gloire et de la vie que le Fils possède par son unité substantielle avec le Père et qu'il nous communique par une unité substantielle semblable avec nous. Elle nous est communiquée d'une double manière; comme Hilaire le dit très bien, le Christ est en nous par sa chair et nous sommes en lui, et avec lui ce que nous sommes est en Dieu[4].

Saint Hilaire poursuit dans l'Eucharistie l'idée que nous avons déjà posée après lui à la base de la médiation substantielle de l'Homme-Dieu[5]. A bon droit; la médiation du Christ est essentiellement liée à sa position de chef et basée sur elle; le Christ, devenant parfaitement notre chef dans l'Eucha-

1. *Loc. cit.*, n. 12.
2. *Loc. cit.*, n. 13.
3. « Ut ad unitatem Patris proficeremus. » *Loc. cit.*, n. 15.
4. « Est in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus in Deo est. » *Loc. cit.*, n. 14.
5. * § 62.

ristie, deviendra parfaitement en elle le médiateur de notre union à Dieu. Paschase Radbert l'exprime de façon frappante à propos de ces paroles du Sauveur : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui*[1]. « De même, dit-il, que Dieu le Père est vraiment dans le Fils par la nature de la divinité, de même on dit avec raison que celui qui est Fils de Dieu et homme (*Dei Filius homo*) est en nous par l'humanité de sa chair ; il est appelé médiateur entre Dieu et les hommes, parce qu'il nous donne la communion de l'unité avec Dieu, demeurant dans le Père et demeurant aussi en nous[2]. » C'est pourquoi l'Eucharistie elle-même est appelée *communion, communauté* par excellence ; elle est en elle-même le lien le plus intime et le plus réel entre l'homme et le Christ et, dans le Christ, entre la Trinité et tous ceux qui reçoivent l'Eucharistie[3].

1. * *Jean*, VI, 56.
2. « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Vere igitur, sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Deus Filius homo per humanitatem carnis in nobis esse iure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse, in Patre manens, et in nobis quoque manere dicitur. » (*De corp. et sang. Dom.*, c. 9.)
3. Nous retrouvons également cette notion de la *communio* chez les Pères grecs. Ainsi le PSEUDO DENYS, *De eccl. hier.*, c. 3, n. 1. Nous donnons le sens du passage selon le commentaire de Robert de Lincoln : « L'Eucharistie elle-même est la perfection (τελετή = *perfectio* = *bonum perfectum et perficiens*, c'est ainsi que Denys nomme l'Eucharistie) la plus digne et la plus grande de toutes les perfections, à cause de l'objet digne et grand entre tous qu'elle contient. Car, selon le bienheureux Ignace, la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père a suscitée dans sa bienveillance, est présente dans l'Eucharistie. Toute autre perfection a reçu la vertu de cette réunion et réduction à la communion divine de cette perfection qui possède en premier lieu et par elle-même la force de nous réunir à Dieu et de nous donner sa communion. Car dans cette perfection est vraiment contenue la chair que notre Sauveur a pris de la Vierge, dans laquelle il a souffert et nous a rachetés, chair qui n'est pas séparée de l'âme ni de la divinité, mais qui leur est unie inséparablement ; et c'est ainsi qu'en elle se trouve le Fils de Dieu, Dieu et homme parfait, qui, assumant notre humanité, nous a unis à lui et nous a fait communier avec lui en une seule nature ; nous donnant sa chair unique à manger, il nous unit à son unique personne, afin que nous soyons tous un dans le Christ, et que, parfaits de sa perfection, nous soyons unis et rassemblés dans sa communion. C'est à bon droit donc que l'on attribue à cette perfection (parce que, en premier lieu et comme effet principal, elle nous unit à Dieu et nous donne sa communion, communiquant par sa vertu cette efficacité aux autres perfections) le nom de communion par excellence. » De même saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, l. IV, c. 13 : « Elle est appelée communion et elle l'est vraiment parce qu'elle nous unit au Christ et nous fait participer à sa chair et à sa divinité, et que, d'autre part, elle nous unit les uns aux autres. Car en prenant un seul pain, nous devenons tous l'unique corps et l'unique sang du Christ, et membres les uns des autres, devenant tous un seul corps avec le Christ. »

Cette communauté merveilleuse avec le Christ et avec son Père se manifeste de la façon la plus éclatante en faisant de nous, de la manière la plus parfaite, *les enfants de Dieu.* Selon l'analogie de la nourriture naturelle, nous concevons habituellement l'Eucharistie comme une nourriture digne des enfants de Dieu, destinée à entretenir et à augmenter leur vie divine. Mais si elle nous rend substantiellement un avec le Fils unique, de la façon dont nous l'avons expliqué, elle ne doit pas seulement conserver et augmenter en degré la dignité et la vie des enfants de Dieu ; elle doit leur donner un fondement plus profond et plus parfait et un éclat essentiellement supérieur.

Par l'Incarnation déjà nous sommes plus que les simples enfants adoptifs de Dieu, nous sommes assumés comme les membres du Fils unique de Dieu par son humanité, nous participons comme ses membres, d'une manière semblable à sa propre humanité, à sa position personnelle vis-à-vis de son Père. L'Eucharistie nous unit à lui bien plus solidement encore, nous devenons de façon plus parfaite son corps ; non seulement il a pris sa chair de la nôtre, mais il nous rend ce qu'il nous a emprunté. « Puisqu'il est en nous et nous en lui, ce que nous sommes est avec lui en Dieu, » disait saint Hilaire. Aux yeux du Père éternel nous sommes les membres de son Fils ; le Père étend sa paternité hypostatique, non dans une image, mais en elle-même, sur nous, comme sur l'humanité propre du Christ. Pour plus de clarté nous pourrions utiliser encore l'analogie du mariage où, surtout après la consommation, apparaît une paternité réelle, non simplement juridique, du père de l'époux vis-à-vis de l'épouse[1].

Par rapport à la vie divine qui nous est communiquée dans la grâce sanctifiante, nous pouvons dire encore que nous ne sommes pas simplement adoptés par Dieu comme un homme est adopté par un autre homme ; nous sommes dans une certaine mesure engendrés de son sein[2]. Mais l'élément le plus important de la génération, l'union substantielle entre celui qui engendre et celui qui est engendré, ferait défaut, si le Fils de Dieu ne s'unissait pas à nous et ne nous assumait

1. Cf. p. 487.
2. * Cf. p. 146.

dans sa substance. C'est ce qui a lieu par l'Incarnation[1], laquelle se prolonge dans l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie nous ne recevons pas seulement la vie de Dieu, nous la recevons par l'union substantielle avec son Fils, en devenant os de ses os et chair de sa chair[2]. Nous entrons avec lui dans une union substantielle plus forte que celle qui existe parmi les hommes entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Car ici l'union substantielle cesse avec la génération, là elle peut et doit être continuellement renouvelée et affermie. En vertu de l'Eucharistie, nous ne vivons pas seulement *par* Dieu, comme les enfants tiennent la vie de leurs parents terrestres, nous vivons *en* Dieu, de sa substance et dans sa substance. La communion eucharistique avec Dieu représente en même temps la génération et la nutrition des enfants de Dieu.

Un prolongement plus grandiose des productions trinitaires, surtout de la génération, une adoption plus intime de la créature en Dieu se peuvent-ils concevoir ? L'Eucharistie n'est-elle pas par conséquent un membre nécessaire au plein développement de cet organisme merveilleux des mystères chrétiens, un membre qui prolonge et parfait l'idée qui se trouve à la base de l'Incarnation ?

Considérons encore la signification de l'Homme-Dieu comme chef du genre humain sous un autre aspect ; nous verrons une fois de plus que l'Eucharistie prolonge et parfait l'idée de l'Incarnation.

Chef du genre humain, l'Homme-Dieu n'exerce pas seulement une action réelle sur ses membres, comme principe de leur vie surnaturelle ; il représente tous les membres de ce corps devant Dieu. De même que dans sa personne il s'offre à Dieu comme un sacrifice agréable et parfait, il doit offrir avec lui et en lui tout son corps mystique. Celui-ci à son tour doit consacrer le Christ et se consacrer lui-même dans le Christ comme un grand sacrifice à Dieu. Le sacrifice des hommes, y compris celui de l'Homme-Dieu, doit paraître infiniment précieux et agréable aux yeux de Dieu. De même

1. * Cf. § 56.
2. * Cf. *Gen.*, II, 23, *Éph.*, V, 30, et p. 380.

que le Christ continue, comme chef, à vivre dans ses membres, *il doit continuer en eux son divin sacrifice.*

Pour continuer ce sacrifice, comme pour continuer sa vie dans ses membres, le Christ devait habiter réellement et substantiellement parmi eux, au sein du genre humain. Il devait rester réellement et substantiellement présent au milieu de son corps pour que les hommes puissent l'offrir continuellement en sacrifice à son Père. Pour cela deux choses étaient nécessaires : il devait représenter continuellement l'immolation une fois accomplie sur la croix, et il devait habiter parmi les hommes d'une manière qui leur rende possible l'union réelle avec son sacrifice. Les deux choses sont réalisées merveilleusement par l'Eucharistie.

L'Homme-Dieu apparaît sous les espèces séparées du pain et du vin, présent en premier lieu avec son corps sous les espèces du pain, avec son sang répandu pour nous sous les espèces du vin. Il apparaît au milieu de nous sous les symboles de son immolation, comme agneau immolé pour l'honneur de Dieu ; tel il apparaît à nos yeux, tel il apparaît aussi aux yeux du Père céleste ; il se rend présent à Dieu et à nous avec sa mort sacrificielle, afin que nous l'offrions à son Père au milieu de nous.

La même présence nous permet de nous unir intimement à l'agneau du sacrifice. Si le Christ n'était pas réellement présent dans l'Eucharistie, ou s'il n'était pas présent comme agneau du sacrifice, nous ne pourrions nous unir avec lui en un sacrifice que moralement ; nous ne pourrions pas même participer aux fruits du sacrifice par une réception réelle. Nous participons maintenant au sacrifice de la manière la plus réelle et la plus intime, nous recevons ses fruits en nous et buvons ses mérites à leur source même. Incorporés par cette réception à l'agneau du sacrifice, devenus un corps avec lui, nous devenons aussi avec lui un sacrifice, dans l'unité la plus intime et la plus réelle qui se puisse concevoir[1]. Nous

1. DÖLLINGER (*Christentum und Kirche*, p. 254) dit très bien : « Le pain eucharistique, qui cache le corps du Seigneur, nourrit la multitude en un corps, et c'est ainsi que l'Église, corps du Seigneur, nourri par lui de la substance de son corps et composé organiquement, est offerte à Dieu avec son corps naturel et propre ; le sacrifice eucharistique est le produit de cette unité de la tête et des membres, mais aussi — dans la communion — le moyen de conserver cette unité, de la nourrir et de la fortifier. » En général tout l'exposé du sacrifice du Christ, tel que Döllinger le présente

participons donc réellement à la glorification infinie que le Fils de Dieu offre à son Père. Dieu reçoit de nous aussi cette glorification ; nous lui offrons le Christ, notre chef, et le Christ, habitant en nous, nous offre comme ses membres au Père.

L'idée de l'incorporation des hommes au Christ apparaît de nouveau comme la note fondamentale dans la signification de l'Eucharistie. Mais on ne saisit cette incorporation dans toute sa vertu mystérieuse que si l'on conçoit son effet et son but comme absolument surnaturels, si l'on se rend nettement compte que la vie qu'elle nous communique est absolument surnaturelle et que la glorification de Dieu qu'elle réalise est une chose infiniment élevée. On ne reconnaît pas cette grandeur, si l'on songe uniquement à la glorification que la créature peut offrir à Dieu par elle-même. On ne la reconnaît pas quand on conçoit uniquement le sacrifice du Christ, auquel nous devons nous unir, comme un sacrifice expiatoire pour nos péchés ; le péché doit être supprimé avant que nous ne participions à ce sacrifice par la communion.

On ne reconnaît cette grandeur que si l'on conçoit la glorification que l'homme doit présenter à Dieu comme un prolongement et une extension de la glorification infinie que Dieu reçoit, non comme Créateur, mais comme Père du Fils qui lui est égal en tout. Celle-ci pouvait être reproduite par les créatures appelées par la grâce à participer à la nature, à la dignité et à l'amour du Fils de Dieu. Elle ne pouvait être prolongée que si la créature ornée de la grâce était incorporée au Fils de Dieu. Cette incorporation ne pouvait avoir lieu que dans une nature adoptée par le Fils de Dieu lui-même, et ensuite, médiatement, par l'union réelle du Fils de Dieu aux créatures ; seules la présence eucharistique

d'après saint Paul, est l'un des meilleurs qui aient été écrits récemment sur ce sujet ; signalons en particulier l'exposé de l'unité du sacrifice eucharistique avec le sacrifice céleste (p. 255 s.).

* I. VON DÖLLINGER (1799-1890), professeur à l'université de Munich, célèbre historien de l'Église, combattit violemment la définition de l'infaillibilité pontificale et refusa de s'y soumettre, mais n'adhéra jamais au vieux-catholicisme. L'ouvrage cité par Scheeben *(Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung)* parut pour la première fois en 1860. Une seconde édition parut en 1868 ; elle était déjà profondément remaniée sur tout ce qui concernait la primauté de Pierre et de ses successeurs. La première édition de cet ouvrage fut traduite en français par l'abbé BAYLE, *Le christianisme et l'Église à l'époque de leur fondation*, Tournai, 1864.

et l'union de l'Homme-Dieu avec nous dans l'Eucharistie pouvaient être la base et la condition du culte et de la glorification que Dieu attend de nous.

N'est-il donc pas vrai, comme nous le disions au début, que l'Eucharistie est liée de la façon la plus étroite à l'Incarnation et à la Trinité, que ces trois mystères se conditionnent et se complètent l'un l'autre, que le mystère de l'Eucharistie s'explique tout naturellement dans son union organique avec ces autres mystères surnaturels, qu'il éclaire ces mystères comme il est éclairé par eux ? La signification des trois mystères est de faire participer l'homme à la nature divine, de le rendre par là surnaturellement bienheureux, et de glorifier Dieu de manière surnaturelle. Ce sont là les manifestations substantielles de l'amour divin surnaturel et infini, qui donne la substance divine au Fils, le Fils à une nature humaine, et la nature humaine ainsi divinisée au genre humain tout entier, afin de faire parvenir aux hommes le fleuve de la gloire et de la félicité divines. L'amour divin procède substantiellement du sein du Père ; la glorification infinie doit retourner à lui d'une manière aussi réelle. Le genre humain doit s'unir substantiellement à son chef, son chef doit être substantiellement un avec le Verbe éternel, afin que toute la création prenne part à l'hymne merveilleux où le Verbe infini annonce la grandeur et la gloire du Père.

§ 72

ESSENCE ET SIGNIFICATION DE LA TRANSSUBSTANTIATION[1]

LA TRANSSUBSTANTIATION CONSISTE DANS UNE TRANSFORMATION OU MUTATION SURNATURELLE DU PAIN AU CORPS DU CHRIST. CETTE TRANSFORMATION EST NÉCESSAIRE POUR QUE NOUS SOYONS INCORPORÉS AU CHRIST PAR L'EUCHARISTIE. CE MYSTÈRE CORRESPOND À NOTRE TRANSFORMATION SURNATURELLE. IL REND POSSIBLE LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE ET NOTRE UNION À CE SACRIFICE. LA TRANSSUBSTANTIATION, OPÉRÉE PAR LE SAINT-ESPRIT, DOIT ÊTRE RATTACHÉE AU SACRIFICE CÉLESTE DU CHRIST.

Pour saisir d'une façon plus universelle l'essence et la signification du mystère eucharistique, il nous faut considérer

1. * Cf. le concile de Trente, session XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, et A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 239-282.

les divers éléments qui conditionnent ou accompagnent la présence substantielle du Christ dans l'Eucharistie et l'incorporation de son corps mystique dans son corps réel, et qui possèdent par conséquent, dans l'ordre surnaturel, une signification aussi grande que la présence substantielle elle-même.

Nous trouvons en premier lieu la transsubstantiation ; le corps du Christ n'est pas lié au pain naturel comme à son véhicule, il ne se trouve pas dans le pain, il remplace la substance du pain sous les accidents de celui-ci ; non de façon à refouler par sa venue la substance du pain, mais à être produit à la place de celui-ci par la transformation du pain en lui.

Le concept de la transsubstantiation demande pour le moins que la substance du pain cesse d'exister et que le corps du Christ, lui succédant, remplace ses fonctions substantielles au moins actives par rapport aux accidents. Cette conception du passage d'une substance à une autre pourrait suffire à la notion de la transsubstantiation telle que l'Église l'a strictement définie. Mais, ainsi conçue, la transsubstantiation apparaît comme un *échange* (une permutation) de substances ou comme la *substitution* d'une substance à l'autre, plutôt que comme une *transformation* de l'une dans l'autre. La présence du corps du Christ serait opérée sous la forme d'une *adduction*, il serait amené du ciel sur la terre (sans s'éloigner du ciel il est vrai), et non sous la forme d'une production ou d'une re-production à partir du pain ; sa présence serait moins le terme ou résultat auquel tend la transsubstantiation, que le point de départ, ou du moins un facteur actif du processus lui-même, devant être conçue comme excluant ou refoulant la substance du pain, ou comme apparaissant à sa place pour remplir le vide laissé par sa suppression. Tout cela ne s'accorde que difficilement avec le langage de l'Église, des liturgies et des Pères.

Cette conception a certes pour elle la clarté de l'énoncé ; car il ne faut pas songer ici à une production du corps du Christ dans le sens d'une conversion naturelle, telle que la matière du pain passe également dans le corps du Christ, ou que le corps du Christ vienne à l'existence par une transformation de celle-ci. Le pain cesse simplement d'exister dans sa forme et dans sa matière, et le corps du Christ existait déjà,

tel qu'il est, avant la consécration, sans recevoir par la conversion du pain en lui un accroissement quelconque ni devenir un corps nouveau.

Bien que cette transformation surnaturelle se distingue essentiellement d'une transformation naturelle par ces deux éléments, il faut cependant conserver le contenu idéal de la transformation naturelle dans la transformation surnaturelle, et chercher par là à la représenter plus profondément et plus concrètement.

D'après le langage ecclésiastique, que saint Grégoire de Nysse surtout nous paraît avoir bien approfondi [1], la transformation eucharistique du pain au corps du Christ doit être conçue selon l'analogie de la transformation du pain que le Christ prenait pendant sa vie terrestre en son corps. Celle-ci s'accomplissait par la chaleur et la force vitale naturelles, corporelles ; la première s'accomplit par l'ardeur et la force vitale surnaturelles, spirituelles, de l'Esprit divin du Christ, la *calor Verbi* [2], qui avait également préparé la première existence de son corps dans le sein de la Vierge. En prenant le pain naturel, le corps humain reçoit pour ainsi dire sa seconde substance, une extension de son existence antérieure ; le corps du Christ voit ici son existence s'étendre, non, il est vrai, sous la forme d'un accroissement matériel [3], mais

1. *Or. catech.*, c. 37. Saint JEAN DAMASCÈNE a exprimé d'une manière frappante la pensée de Grégoire dans son exposé de la transsubstantiation (*De fide orth.*, IV, c. 13) : « Ce corps est vraiment uni à la divinité, qui a tiré son origine de la Vierge sainte, non que le corps qui est monté au ciel en descende, mais le pain et le vin sont vraiment changés au corps et au sang de Dieu. Si tu cherches de quelle manière cela s'accomplit, qu'il te suffise d'entendre que cela s'accomplit par le Saint-Esprit, de la même manière que le Seigneur s'est assumé de sa sainte Mère un corps qui subsistait en lui ; nous ne pouvons comprendre autre chose, sinon que la parole de Dieu est vraie et efficace et qu'elle peut tout ; il est absolument impossible de découvrir le mode de cette transformation. On peut cependant dire ceci : naturellement, le pain, le vin et l'eau sont transformés au corps et au sang de celui qui boit et mange, et ne deviennent pas un autre corps que celui qui existait auparavant ; de même le pain, préparé dans la prothèse, ainsi que le vin et l'eau, sont transformés au corps et au sang du Christ par l'invocation et la venue du Saint-Esprit, d'une manière qui dépasse les forces et la condition de la nature, en sorte qu'ils ne sont pas deux, mais une seule et même chose. »

2. Hymne de la Pentecôte : *Iam Christus astra.*

3. * Dans l'édition HÖFER (p. 142) Scheeben ajoute : Telle est la doctrine de Rosmini condamnée récemment par le Saint-Siège. Cf. DENZ., n. 1919-1921. « Peracta transsubstantiatione, intelligi potest corpori Christi glorioso partem aliquam adiungi in ipso incorporatam, indivisam pariterque gloriosam. » (14 déc. 1887).

sous celle d'une reproduction de sa première substance [1] ; sa présence eucharistique demande un acte aussi puissant que celui qui entretient sa présence au ciel. Pour le même motif la substance du pain, qui ne doit pas augmenter de son contenu matériel le corps du Christ, non seulement recevra une autre forme pour sa matière, mais sera consumée avec sa matière et sa forme par le feu du Saint-Esprit, de sorte que seul le corps du Christ existe avec toute son essence sous les espèces du pain [2].

La différence entre les deux conceptions consiste peut-être plus dans la présentation que dans la chose elle-même ; en tout cas la dernière présente le mystère d'une façon plus naturelle, plus vivante et plus délicate ; elle éclaire surtout la *signification* de cette action merveilleuse, que nous allons considérer maintenant.

Si le corps du Christ n'était que présent *dans le pain*, s'il ne remplaçait pas la substance de celui-ci, le Christ ne nous serait pas incorporé, et nous ne serions pas incorporés au Christ. Il faudrait admettre que la substance du pain est unie hypostatiquement au corps du Christ, bien que, même dans ce cas, nous ne puissions devenir, à proprement parler, un corps avec le corps vivant du Christ. Nous ne devenons un

1. C'est ainsi qu'il faut comprendre les expressions des Pères, quand ils disent : « corpus Christi conficitur, efficitur, creatur in altari ». Cf. LESSIUS, *De perf. div.*, l. XII, c. 16 ; SUAREZ, t. III, in III p., disp. 50.

2. Nous empruntons la définition suivante de la conversion et de la transsubstantiation à la synopse du P. FRANZELIN, S. J., professeur à Rome. Elle contribuera à une compréhension plus claire et plus profonde : « Ad conceptum conversionis generatim requiri videtur et sufficere ut : *a*) duplex sit terminus, unus a quo, alter ad quem, ille desinens, hic succedens secundum aliquam rationem entis pro diversitate conversionis diversam ; ut *b*) inter desitionem unius et successionem alterius mutuus sit nexus et ordo, quo successio exigat prioris desitionem et desitio ordinetur ad successionem alterius ; *c*) praeterea conversio, transsubstantiatione quoque non excepta saltem magis proprie dicetur, si in utroque termino perseveret reale aliquod tertium commune, quod cum termino finali constituat terminum totalem, inde enim fit ut vere dici possint « ea quae sunt in id mutari, quod non erant » (AMBROS., *Myst.*, c. 9) ; tandem *d*) licet simpliciter productio termini formatis ad quem non aeque postuletur, sicut desitio termini a quo, videtur tamen ad conversionem maxime propriam, respectu etiam habito ad conversionem eucharisticam, secundum Patrum explicationem postulari ut positio termini ad quem productioni magis, quam adductioni, sit analoga, atque adeo productioni aequipollens actio, quam replicationem dicere possumus. » (LESSIUS, *De div. perfect.*, XII, 16).

* La première édition du *Tractatus de ss. eucharistiae sacramento et sacrificio* parut à Rome en 1868.

corps avec le Christ que si la substance du pain qui, de sa nature, passe dans notre corps, est transformée au corps du Christ, si le Christ, ayant pris sa place, s'unit aussi intimement à nous que s'il était le pain même.

Ce n'est pas seulement pour manifester sensiblement sa présence que le Christ a rattaché l'union réelle à son corps, qui ne doit nous être uni que de façon spirituelle, au pain consacré et à sa réception. C'est davantage encore pour réaliser une union qui ne soit pas une simple présence ou un simple contact de son corps avec le nôtre, mais une union organique des deux corps. Pour que nos corps soient assumés dans le sien et *unis* avec lui en un corps, il *change* en son corps ce qui doit normalement devenir un corps avec nous. Pour *fusionner* nos corps avec le sien par l'ardeur du Saint-Esprit, il *refond* par la même ardeur la nourriture de notre corps en son corps. Nous sommes virtuellement assumés dans le corps du Christ par la transformation du pain en ce corps ; car le pain représente les corps dont il est la nourriture et qui doivent l'assimiler à leur substance ; dans le pain, élément vital de notre corps, notre corps lui-même est pour ainsi dire transformé au corps du Christ.

Pour devenir membre et chef de notre race, le Christ ne devait pas seulement adopter une nature humaine semblable à la nôtre, il devait recevoir cette nature du milieu même de notre race. Pour parfaire le lien qui nous rattache à lui, il ne veut pas seulement s'approcher de nous avec la substance de son corps, mais s'implanter en nous, ou plutôt nous implanter en lui, nous établir en lui, comme lui s'est établi parmi nous dans l'Incarnation. C'est ce qu'il fait en transformant la nourriture de notre corps en son corps, pour absorber en elle et par elle notre corps en lui, comme le sarment est absorbé dans la vigne.

La transsubstantiation est donc une condition essentielle à l'achèvement complet de l'idée grandiose de notre incorporation au Christ, autant, sinon plus, que la présence substantielle de son corps. Elle confirme la réalité de cette idée dans l'économie divine, comme elle est elle-même éclairée, expliquée et justifiée par cette idée.

La même relation se présente à nous si nous considérons la transsubstantiation par rapport à la double signification de

l'incorporation elle-même. Comme nous l'avons dit souvent déjà, cette signification réside en premier lieu dans la communication de la vie et de la gloire du chef aux membres, ensuite dans l'union des membres au chef en un seul sacrifice infiniment agréable à Dieu[1]. Sous les deux rapports, la *transsubstantiation* du pain au vrai corps du Christ opère et prépare une *transformation* surnaturelle et extraordinairement merveilleuse du corps mystique du Christ, en l'assimilant à son chef. Cette transformation est le reflet le plus éclatant, la manifestation et le développement les plus glorieux de la transsubstantiation ; elle seule en justifie l'existence.

Commençons par *le rapport de la transsubstantiation à la communication de la vie et de la gloire du chef aux membres.*

Möhler fait la profonde remarque que tous ceux qui ne font pas produire à l'Eucharistie une transformation profonde et radicale dans l'homme à qui elle est destinée, ne peuvent pas non plus estimer à sa valeur la signification de cette œuvre merveilleuse et doivent par conséquent la laisser tomber comme une chose incompréhensible[2]. Il le fait remarquer surtout contre les réformateurs. Croyant la nature humaine radicalement, essentiellement et incorrigiblement pervertie par le péché, ceux-ci ne pouvaient attribuer à la grâce de la rédemption et aux sacrements qui la communiquent une action sur la nature assez profonde pour la renouveler entièrement. Cette remarque peut s'étendre à tous ceux qui, sans admettre la perversion radicale de la nature, n'attribuent pas à la grâce de la rédemption une vertu qui élève et glorifie la nature, mais uniquement une vertu qui la purifie, la guérit et la soutient.

Pour délivrer uniquement la nature de sa faiblesse et de son désordre, la transformation réelle de la substance de notre nourriture dans la chair vivifiante de l'Homme-Dieu n'est

1. * Cf. chap. V et § 71.
2. Cf. *Symbolik*, 6e éd., p. 318 s.
* J.-A. MÖHLER (1796-1838), professeur à Tubingue, puis à Munich, avec Döllinger l'un des premiers promoteurs de la théologie catholique en Allemagne au XIXe siècle, est plus connu du lecteur français, par les études qui lui ont été consacrées à l'occasion du centenaire de sa mort et par plusieurs traductions de ses œuvres. Voir le texte cité ici dans la traduction F. LACHAT, *La Symbolique* (2 vol., Bruxelles, 1854), I, p. 317 s.

pas plus nécessaire ni rationnellement concevable que l'élévation de la nature humaine du Christ à l'unité réelle avec la personne divine[1]. Elle est encore moins nécessaire si, avec quelques théologiens modernes, on limite les effets de l'Eucharistie à la partie naturelle de l'homme, à la vie sensible, animale. Cette transformation merveilleuse du pain au corps du Christ doit correspondre à une transformation surnaturelle et mystérieuse à l'intérieur de l'homme. Seule l'élévation surnaturelle de la nature humaine à la participation de la nature divine, telle que nous l'avons expliquée, répond à l'élévation de l'humanité du Christ à l'union hypostatique avec le Verbe divin, comme à son idéal et à son instrument. Seule la glorification mystérieuse de notre nature produite par cette élévation répond à la transformation du pain au corps du Christ comme à son exemple et à son instrument.

La transformation de notre substance spirituelle ne lui fait pas perdre sa nature substantielle. Ce n'est pas un anéantissement, mais une transfiguration, une transformation de clarté en clarté[2] ; le Saint-Esprit qui transforme sur l'autel le pain terrestre en pain céleste fait de l'homme terrestre un homme céleste et divinisé. Par son ardeur divine et sur la base de la transsubstantiation, le Saint-Esprit nous fusionne avec le Christ en un corps, non moralement, mais substantiellement, *naturaliter* comme le disent les Pères. De même il opère dans notre âme et sur la même base, non seulement une conversion morale ou un nouveau rapport juridique avec Dieu, mais une assimilation et une union absolument réelles et physiques. Notre âme reçoit une nature supérieure, elle est transformée dans sa condition, ses facultés et son activité à l'image de la nature divine, elle est élevée à une vie infinement supérieure, réellement divinisée d'après la doctrine des Pères[3].

Cette transformation est donc vraiment merveilleuse ; c'est l'une des œuvres les plus grandes et les plus mystérieuses de Dieu, comme les théologiens ont coutume de l'enseigner pour la justification. Elle trouve donc un idéal approprié

1. * Cf. les §§ 53, 60 et 64.
2. *Nos autem... a claritate in claritatem transformamur tamquam a Domini Spiritu* (*II Cor.*, III, 18).
3. * Cf. p. 491.

dans cette transformation, où la substance du pain passe dans la substance infiniment plus élevée et plus parfaite du corps du Christ, avec anéantissement de sa propre essence. Nous voyons ici combien l'emprise de l'amour divin sur le créé est puissante, profonde et illimitée, pour l'élever de sa bassesse et le consumer pour ainsi dire entièrement par son ardeur. La nature créée tout entière, spirituelle et matérielle, soupire comme dit l'Apôtre, après sa délivrance et sa glorification [1]; les hommes surtout, ornés de la grâce, adoptés par Dieu comme ses enfants, doivent être pénétrés par le feu divin et absorbés entièrement en Dieu comme une goutte d'eau dans un fleuve de vin ; leur faiblesse et leur bassesse naturelles doivent être, selon la parole du même Apôtre, absorbées, pour que Dieu soit tout en tous [2].

L'homme doit être nourri selon le corps et selon l'âme, non pour une vie naturelle, mais pour une vie surnaturelle et divine ; le pain qui doit le nourrir pour la vie éternelle doit être, non selon l'apparence extérieure, mais dans sa substance, un pain céleste. Ce ne peut être que le corps vivifiant du Fils de Dieu ; comme il l'a dit lui-même et comme les Pères nous l'annoncent d'innombrables fois, ce corps est pour toute la race humaine la semence de l'immortalité, de l'incorruption, de la vie éternelle et surnaturelle.

Nous disons dans sa substance. Selon l'aspect extérieur le pain céleste demeure semblable au pain terrestre et naturel, de même que la transformation surnaturelle de l'homme, bien que réelle et profonde, reste intérieure et cachée. Elle n'affecte en premier lieu que l'âme dans sa partie spirituelle, non le corps et la vie sensible. *Nous sommes déjà réellement les enfants de Dieu* [3], nous sommes intérieurement, *selon l'homme intérieur* [4], transformés en Dieu ; *mais ce que nous serons n'a pas encore apparu* ; c'est pourquoi nous restons, selon l'homme extérieur, des hommes naturels. Selon l'expression de l'Apôtre, *notre vie est encore cachée avec le Christ en Dieu* [5] ; de même le pain de notre vie doit rester caché sous une enveloppe naturelle. Cette enveloppe disparaîtra quand

1. * *Rom.*, VIII, 19-22.
2. * *I Cor.*, XV, 28.
3. * *Jean, 1re ép.*, III, 2.
4. * *Éph.*, III, 16.
5. * *Col.*, III, 3.

disparaîtra l'enveloppe de notre faiblesse et de notre infirmité, quand le Christ voudra, non plus semer et développer la vie surnaturelle dans la faiblesse de notre nature, mais déverser sur nous toute sa vie divine, rendre notre corps semblable au corps de sa gloire, conduire immédiatement notre âme à la contemplation de l'essence divine, qui n'est pas seulement l'organe, mais la source et l'aliment véritable de la vie éternelle [1].

Le mystère de la transsubstantiation possède également la plus grande signification *par rapport au sacrifice eucharistique* [2].

Le sacrifice au sens plein du mot inclut, d'après l'opinion commune, la destruction de la victime. Cette idée a conduit

1. La transformation intérieure avec laquelle la transsubstantiation est en rapport est donc également un motif pour sa crédibilité, de la manière générale dont les mystères témoignent l'un en faveur de l'autre. Saint CÉSAIRE D'ARLES a très bien développé cela dans la célèbre homélie 7, *de Paschate* : « C'est à bon droit que l'autorité céleste nous confirme *que sa chair est vraiment une nourriture et son sang vraiment un breuvage.* Que toute ambiguïté infidèle se retire donc : celui qui est l'auteur des dons est également le témoin de la vérité. Un prêtre invisible transforme les créatures visibles dans la substance de son corps et de son sang par la puissance secrète de sa parole quand il dit : *Prenez*, etc. Sur l'ordre du Seigneur furent soudain créées les hauteurs des cieux, les profondeurs des eaux, les étendues de la terre ; la vertu du Verbe ordonne avec une puissance pareille dans les sacrements spirituels et obtient son effet. *Interroge-toi donc toi-même, toi qui es déjà régénéré par le Christ*, quels ne sont pas les bienfaits de bénédiction opérés par la vertu divine ; *pourquoi devrait-il te paraître inouï et impossible que des éléments terrestres et mortels soient transformés en la substance du Christ ?* Jusqu'ici tu étais exilé de la vie, étranger à la miséricorde, privé intérieurement de la voie du salut. Subitement initié aux lois et aux mystères salutaires du Christ, tu es passé dans le corps de l'Église, non de manière visible, mais par la foi ; tu as mérité par une pureté cachée de devenir, de fils de perdition, un fils adoptif de Dieu. *Demeurant dans ta dimension visible tu es devenu plus grand que toi-même.* Tout en demeurant le même tu es devenu autre par les progrès de la foi ; extérieurement tu n'as rien reçu en plus, intérieurement tu as été changé tout entier. C'est ainsi que l'homme est devenu le fils du Christ et que le Christ a été formé dans l'esprit de l'homme. En dehors de tout sentiment corporel, ayant déposé ta vileté passée, tu as été soudainement revêtu d'une nouvelle dignité ; ce que Dieu a guéri en toi de blessé, détruit de mauvais, lavé de souillé, est manifesté, non à tes yeux, mais à ton intelligence ; de même, quand tu montes à l'autel vénérable pour y être rassasié, regarde par la foi le corps et le sang sacrés de ton Dieu, admire-les en tout honneur, touche-les par l'intelligence, reçois-les de la main du cœur et prends-les dans une avidité tout intérieure. »

2. * Sur le sacrifice en général, cf. ch. V, § 65, et la *Dogmatique*, l. V, § 272, *Les fonctions sacerdotales du Christ, en particulier ses fonctions sacrificielles.* Scheeben n'a plus guère eu l'occasion de développer ses idées sur le sacrifice de la Messe. Signalons encore un article : *Studien über den Messkanon im Anschlus an das Werk von Dr. Hoppe über die Epiklesis*, dans *Katholik*, 1866, II, p. 526-558 et 679-715.

quelques théologiens à chercher le caractère sacrificiel de l'Eucharistie dans l'anéantissement du pain et du vin à la transsubstantiation. Erreur manifeste. Ce n'est pas le pain que nous sacrifions dans l'Eucharistie, mais le Christ ou son corps, auquel est transformé le pain. Le pain n'est sacrifié que pour autant qu'il est transformé dans l'agneau du sacrifice. Sa destruction n'est pas une destruction pure et simple, close en elle-même ; elle fait place à un être supérieur, elle est donc entièrement absorbée dans le processus de la mutation et ne trouve qu'en lui sa signification.

Voici cette signification. En premier lieu le corps et le sang du Christ qui doivent être offerts à Dieu, non en leur forme propre, mais sous des espèces étrangères, ne seraient pas vraiment et réellement présents sous ces espèces, si celles-ci demeuraient inhérentes à leur substance homogène, si elles n'étaient pas soutenues par la substance du corps et du sang du Christ. La doctrine de l'impanation devait déjà faire nier à Luther le caractère sacrificiel de l'Eucharistie.

Ensuite, seule la transformation surnaturelle du pain et du vin au corps et au sang sacrificiels du Christ opère et figure notre union surnaturelle avec le sacrifice de l'Homme-Dieu.

Elle l'*opère*. En effet, si le sacrifice que nous offrons à Dieu dans l'Eucharistie demeure ce qu'il était, s'il ne devient pas vraiment et essentiellement le sacrifice du Christ, nous ne nous unissons pas non plus d'une manière réelle et immédiate au corps sacrificiel du Christ par la manducation de l'Eucharistie, nous ne devenons pas non plus avec lui un corps offert en sacrifice.

Elle la *figure*. De même que le pain passe réellement au corps sacrifié du Christ, nous devons reproduire en nous la vie et la mort sacrificielles du Christ, non par transformation substantielle, mais par l'union substantielle avec lui. De même que le feu du Saint-Esprit consume la substance du pain et le transforme dans l'holocauste le plus beau et le plus saint, l'ardeur de ce sacrifice doit se saisir de nous et nous consumer ; elle doit faire de nous un holocauste vivant qui, se consumant en amour divin surnaturel, est absorbé tout entier en Dieu, et qui, pénétré de l'amabilité de l'agneau de Dieu, fait monter à Dieu un parfum céleste. De même que par son anéantissement le pain devient une chose supérieure, nous devons nous mortifier selon la nature dans le Christ et par le Christ, et renaître à une vie infiniment supérieure par la même grâce.

Nous croyons que la signification de la transsubstantiation pour le sacrifice se conçoit d'une manière plus profonde encore quand on fait consister formellement en elle l'action sacrificielle proprement dite du sacrifice eucharistique.

Dans la conception habituelle, la transsubstantiation appartient uniquement à l'action sacrificielle eucharistique par rapport à son terme. Elle rend le Christ présent au sein de l'Église comme agneau du sacrifice, sous les symboles visibles de l'immolation accomplie jadis. Ces deux éléments sont essentiels en effet et entièrement justifiés. Ce n'est pas le pain, mais le Christ qui est proprement sacrifié ; le Christ n'est pas immolé de nouveau, son sacrifice sanglant est renouvelé de façon non sanglante par une représentation symbolique. Ce dernier élément surtout suppose la transsubstantiation. Mais il ne fait pas consister *formellement* l'acte sacrificiel dans la transsubstantiation, ce que nous affirmons.

Cette opinion, quelque neuve qu'elle puisse paraître, n'est guère nouvelle et n'exige pas une déduction artificielle. *En premier lieu*, la transformation du Saint Sacrifice est appelée dans le langage de l'Église la consécration, ou simplement l'action (*actio sacrificalis*), non pas seulement parce qu'elle rend présent le Saint-Sacrement, mais parce qu'elle consacre le pain et le vin à Dieu par cette transformation ; elle en fait un sacrifice agréable offert par l'Église et transporté par l'ange de sainteté, le Saint-Esprit, à l'autel céleste au moyen de cette transformation[1]. Toute action sacrificielle n'est au fond

1. Tel est indubitablement le sens de la belle oraison : *Supplices te rogamus* dans le canon de la Messe romaine, comme le Dr Hoppe le montre avec beaucoup d'érudition dans son ouvrage très apprécié : *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhouse, 1865), p. 116 ss. Cet ouvrage, résultat d'études étendues et approfondies, donne un avant-goût des riches trésors de théologie déposés dans les diverses liturgies anciennes.

* Les théologiens ne sont guère d'accord sur cette interprétation. Cf. B. Botte, O. S. B., *Le Canon de la Messe romaine*, Louvain, 1935, p. 66 : « Il se pose à propos de *Supplices* une double question : est-il l'épiclèse de la messe romaine, ou du moins le reste d'une épiclèse, et en conséquence l'ange dont il est question n'est-il pas le Verbe ou l'Esprit-Saint que l'on invoque ? Hoppe, *Die Epiklesis*... et plus récemment Dom P. Cagin, *L'Antiphonaire ambrosien. Paléographie musicale*, V, Solesmes, 1896, p. 83-92,

que la consécration d'un don à Dieu, d'autant plus que ce don est entièrement consumé et absorbé en Dieu. Notre consécration est un sacrifice, d'autant plus que c'est par l'absorption même de l'offrande qu'elle produit la plus aimable suavité, transformant l'offrande en une autre offrande qui n'a plus besoin de monter à Dieu, mais qui demeure devant les yeux de Dieu, dans son propre sein.

En second lieu, si l'action sacrificielle eucharistique ne consistait formellement qu'à rendre présent le corps du Christ, les fruits du sacrifice du Christ pourraient être appliqués à l'Église et celle-ci pourrait adhérer à ce sacrifice, mais le sacrifice n'apparaîtrait pas comme pris au milieu d'elle, l'Église ne s'offrirait pas elle-même *dans* l'action sacrificielle objecitve, elle ne s'offrirait qu'*avec* celle-ci. Le sacrifice du Christ ne monte à Dieu du sein de l'Église que si son corps est, non seulement introduit dans l'Église, mais pris de ses dons, par la transformation du pain qu'elle offre à Dieu. L'Église ne s'offre elle-même dans le corps du Christ que si elle change au corps du Christ le pain qui représente les corps de ses membres comme leur aliment le plus noble, et si elle offre et consacre ses membres à Dieu par cette consécration du pain. Ce n'est pas le pain, mais le corps du Christ qui est l'offrande proprement dite de l'Église comme du Christ. Ce corps devient le sacrifice *de l'Église*, parce que l'Église l'offre d'elle-même à Dieu par la transformation du pain en ce corps, et parce qu'elle engage et signifie par cette transformation son propre don à Dieu. Pour que cette offrande ne soit pas simplement offerte à Dieu et représentée par rapport à un sacrifice déjà accompli, mais offerte par un sacrifice nouveau et réel, il faut y ajouter la transformation comme telle d'un autre don en celui-ci.

Pas plus que dans la seule destruction du pain, on ne peut donc chercher l'essence du sacrifice eucharistique dans le seul fait que le corps du Christ est rendu présent. Elle consiste dans la *mutation* prise dans sa totalité, dans la considé-

et *Te Deum ou Illatio*, Solesmes, 1906, p. 215-238, voient dans l'ange l'Esprit-Saint. Le regretté P. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, p. 271-283 et *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924, p. 78-96, y voyait le Verbe, le *magni consilii angelus.* » Après examen sérieux, il se prononce contre les deux hypothèses. Le *Supplices* n'était pas une épiclèse et l'ange doit être pris au sens littéral, sans allusion au Verbe ni à l'Esprit-Saint.

ration simultanée du *terminus a quo* et du *terminus ad quem*, ou dans la consécration réelle du pain par sa transformation au corps très saint du Christ.

Cette opinion est confirmée, *en troisième lieu*, parce que nous avons ainsi dans l'Eucharistie une action sacrificielle réelle, une *immutation* réelle de l'offrande, qui la fait passer des hommes à Dieu.

Bien que demeurant identique à elle-même dans son idée fondamentale, le don d'une chose à Dieu, l'immutation de l'offrande ou l'action sacrificielle réalise cette idée d'une manière différente d'après l'espèce ou la destination particulière du sacrifice ; on ne peut pas étendre à tous les autres sacrifices la forme sous laquelle elle se présente dans l'un deux.

Ici l'immutation a deux particularités qui la distinguent notablement de l'immutation d'autres sacrifices. En premier lieu le don offert n'est pas transformé parce qu'il subit une action, mais parce qu'il est absorbé avec toute son essence en un autre don qui passe à Dieu et est accepté par lui. La valeur du sacrifice ne dépend donc pas de la valeur du don qui est transformé, mais de la valeur de celui en qui il est commué. Ce second don ne doit pas être changé par l'action sacrificielle ; il ne s'agit pas de donner de nouveau le Christ à Dieu, mais de représenter et d'achever l'union de l'Église avec son offrande qui appartient déjà réellement à Dieu. En second lieu, l'immutation est invisible, elle se passe au fond le plus intime et le plus caché du don offert. L'action qui l'accomplit, les paroles de la consécration, qui signifient et opèrent, sont perceptibles ; cela suffit pour nous faire voir dans l'action sacrificielle, surtout dans une action aussi mystérieuse, une immutation réelle en même temps que visible.

L'action sacrificielle consistant dans l'immutation d'une chose inférieure en une chose supérieure, elle a, dans son essence, plus d'analogie avec l'union hypostatique et la résurrection du Christ qu'avec son immolation sur la croix. La chair prise du sein de Marie devenait par l'union hypostatique la chair de l'agneau de Dieu ; la chair qui reposait sans vie dans le tombeau devenait par la résurrection le temple vivant du Saint-Esprit. Le pain qui représente la partie naturelle

du corps mystique devient le corps sanctifié et glorifié du Christ ; le Saint-Esprit renouvelle sous les espèces sacramentelles les miracles qu'il accomplit jadis dans le sein de Marie et dans l'obscurité du tombeau. En consommant ce sacrifice terrestre, l'Église doit s'unir au sacrifice céleste que le Christ offre dans son corps glorifié conformément à sa dignité hypostatique. Dans l'holocauste céleste aussi, l'immolation de la croix est représentée et offerte éternellement à Dieu ; le souvenir de la séparation du corps et du sang est représentée visiblement à nos yeux par la distinction des espèces eucharistiques. Voilà pourquoi le sacrifice eucharistique représente l'immolation de la croix et la rend présente dans sa forme et dans sa vertu.

Selon la conception des anciennes liturgies, le sacrifice eucharistique est accompli par le feu du Saint-Esprit qui, appelé par l'Église, descend sur le pain qui représente l'humanité, afin de former le corps et le sang du véritable agneau du sacrifice [1] ; de même qu'il a formé l'agneau du sacrifice dans le sein de la Vierge, pour l'offrir ensuite à Dieu, sur la croix et à la résurrection, en holocauste parfait. Le Christ a été conçu du Saint-Esprit, il s'est offert immaculé à Dieu sur la croix dans le Saint-Esprit, et il est ressuscité par la vertu du même Esprit à une vie impérissable, dans laquelle il présente et conserve éternellement le mérite de sa mort sacrificielle. Afin que le sacrifice ainsi accompli dans le Saint-Esprit soit incorporé à l'Église et que l'Église lui soit incorporée, le pain et le vin sont changés au corps et au sang de l'agneau déjà immolé, holocauste éternel et parfait, par la vertu du même Esprit, par un renouvellement et un prolongement du mystère de l'Incarnation ; c'est le Christ déjà monté au Père par sa mort et sa résurrection, qui est offert à Dieu par l'Église comme son sacrifice.

Voilà ce qui nous paraît la conception la plus profonde et la plus universelle du sacrifie eucharistique. Sa forme est

1. Cf. l'ouvrage déjà cité du Dr HOPPE, p. 268 ss. Le pontifical romain dit de façon très significative *(de consecr. alt.)* : « *Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus..., preces nostrae humilitatis exaudi et respice ad huius altaris holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat.* » Saint Jean Chrysostome compare le prêtre à Élie appelant le feu du ciel pour consumer les offrandes.
* Cf. chap. V, § 65.

simplement celle de l'holocauste [1], avec cette spécification que le feu spirituel produit l'offrande et la présente à Dieu dans sa condition glorifiée par une seule et même action ; il n'y a pas de nouvelle immolation de l'agneau du sacrifice, l'agneau est offert à Dieu sous la représentation [2] de l'immolation accomplie. C'est un holocauste de l'espèce la plus noble et la plus élevée. Le feu jailli du cœur même de Dieu consume l'offrande et fusionne l'Église représentée en elle avec l'holocauste éternel de l'agneau [3].

La représentation symbolique de l'action sacrificielle ne se fait donc pas *seulement* par la séparation du corps et du sang représentée par la diversité des espèces. Tout aussi essentielle est la représentation de l'union de l'Église au sacrifice du Christ et du passage de son sacrifice dans le sien, exprimé, d'après les Pères, dans la fusion des grains de froment ou de raisin par le feu sensible ou la fermentation et dans leur conversion à un être supérieur [4]. Il est clair que sous ce rapport, non seulement les espèces extérieures,

1. * Cf. p. 440.
2. * En allemand : *Vergegenwärtigung* ; l'immolation accomplie une fois est *rendue présente*.
3. Cette conception du sacrifice eucharistique peut paraître contraire à la *sententia communis* des théologiens et donc téméraire. Elle n'est au fond qu'un complément et un approfondissement de l'opinion commune ; l'étude approfondie de ce sujet n'a d'ailleurs été entreprise que depuis la Réforme ; dans le domaine de la science, ce problème ne peut pas être considéré comme résolu. Si la théologie moderne veut encore trouver un champ d'action où elle puisse dépasser la scolastique, qui a produit relativement peu sur ce point, c'est bien ici.
* Cf. les idées des théologiens de l'École française dans LEPIN, *op. cit.*, p. 462-516 et 698-711.
4. Parmi les citations patristiques dont nous pourrions illustrer ce point, donnons la suivante : « Déjà dans ce fait qu'il est composé de nombreux grains, il est clair qu'il signifie l'unité des peuples. Le froment, vanné d'abord, devient une substance blanche par le travail des meules, et est réuni par l'eau et le feu en un seul pain. Les divers peuples réunis en une seule foi forment entre eux un seul corps, celui du Christ ; le peuple chrétien, comme des grains innombrables, purifié et criblé par la foi est séparé des nations sacrilèges ; il est réuni parmi l'ivraie des infidèles, il brille sous l'action de deux instruments, comme du froment travaillé entre la double meule, il est rétabli dans la splendeur et la dignité de sa première condition ; par l'eau du baptême et par le feu du Saint-Esprit il devient le corps de ce pain éternel. Les grains ne peuvent plus être séparés de l'unité du pain, l'eau mélangée au vin ne peut plus retourner à sa propre substance ; les fidèles et les sages, rachetés par le sang et la passion du Christ doivent s'associer à leur chef comme des membres inséparables, par la consécration et la dévotion la plus ardente ; ils ne peuvent plus être séparés de lui, ni par la volonté, ni par la force, ni par l'ambition d'aucun objet terrestre, ni par la mort elle-même. » Saint CÉSAIRE D'ARLES, *Hom.* 7.

mais aussi leurs éléments homogènes sont entraînés dans le symbolisme de l'action sacrificielle.

§ 73

SIGNIFICATION ET JUSTIFICATION DE LA PRÉSENCE MYSTÉRIEUSE DU CORPS DU CHRIST DANS L'EUCHARISTIE

LE CHRIST EST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE COMME UNE NOURRITURE SPIRITUELLE. C'EST DANS CE SENS QU'IL FAUT COMPRENDRE LE DISCOURS DE JÉSUS SUR L'EUCHARISTIE. IL Y EST ÉGALEMENT PRÉSENT DANS SA CHAIR GLORIFIÉE COMME UN SACRIFICE SPIRITUEL, ACCOMPLI PAR LE FEU DU SAINT-ESPRIT ET AUQUEL NOUS POUVONS NOUS UNIR. CETTE PRÉSENCE SPIRITUELLE COMME NOURRITURE ET COMME SACRIFICE EST LIÉE À UN MODE D'EXISTENCE SACRAMENTEL.

Après la transsubstantiation, qui rend le corps du Christ présent sous les espèces eucharistiques, nous avons à considérer la signification de cette présence merveilleuse. Elle est, comme nous l'avons vu, double ou triple, spirituelle, divine et sacramentelle, ou, pour mieux dire, divine-spirituelle et divine-sacramentelle [1].

Que signifie le mode d'existence divin-spirituel du corps et du sang du Christ? Nous avons vu que le Christ doit se présenter dans l'Eucharistie comme le chef surnaturel de l'humanité, qui la divinise et la réunit en un grand sacrifice à l'honneur de Dieu. Comme chef surnaturel le Christ doit être en premier lieu le principe d'une *unité* absolument réelle de ses membres. Il doit se trouver réellement et substantiellement en tous, sans être divisé en lui-même; comme l'âme dans toutes les parties du corps, il doit pouvoir entrer, non seulement avec sa vertu, mais avec sa substance et sans être divisé, dans tous les membres de son corps mystique. Présent à cette fin, entier et indivisible, en des hosties innombrables, il ne peut évidemment être soumis dans chacune d'elles aux lois de l'espace, d'autant moins qu'il doit être le principe d'unité pour chaque homme à qui il s'unit dans l'hostie, et donc pénétrer et saisir tout son être.

1. * Cf. § 69.

Les différentes parties du corps naturel sont maintenues, chacune en elle-même et toutes entre elles, par un principe spirituel supérieur. Pour nous unir surnaturellement avec lui-même et entre nous, le corps du Christ doit posséder, par la même vertu de la divinité par laquelle il nous attache à lui, une unité spirituelle surnaturelle telle qu'elle joigne à la plus grande indivisibilité la plus grande extension de sa présence. Et cependant il doit conserver sa substance corporelle, car il doit réunir tous les hommes en un corps, non formellement en un esprit. L'Esprit de Dieu qui habite en nous, et qui est aussi l'Esprit du Christ, nous unit en un esprit; mais comme l'Esprit du Christ ne vit que dans son corps, il nous faut devenir un avec ce corps, pour recevoir en lui la vertu qui vit et agit en lui.

Que doit opérer en nous cette vertu? Elle doit spiritualiser et diviniser tout notre être, elle doit nous transformer et nous glorifier. Le corps du Christ doit être pour nous *une nourriture spirituelle*, c'est pourquoi il doit exister d'une manière spirituelle dans l'Eucharistie. Qu'est-ce à dire, le corps du Christ doit nous être une nourriture spirituelle? Cela exclut-il sa nature matérielle ou sa présence substantielle comme le pensent le protestantisme et le rationalisme [1]? Non pas. Le corps du Christ est une nourriture, non seulement pour notre vie corporelle, mais principalement pour notre vie spirituelle. Il nous anime, non comme un aliment purement matériel qui fournit la matière vitale et est transformé en celui qui le prend, mais comme l'âme qui pénètre et anime le corps en qui elle entre, qui n'est pas absorbée en lui mais qui le domine, comme la lumière qui nourrit l'œil en lui imprimant l'image des objets qui la reflètent, comme le feu qui entre dans le fer, non pour y être absorbé, mais pour le transformer en lui-même et lui communiquer ses propriétés.

Le corps du Christ, l'humanité du Christ, n'est pas à proprement parler l'âme de notre vie surnaturelle, ni la lumière et le feu qui nous transfigurent à l'image surnaturelle de Dieu. A cause de son union hypostatique avec le Fils de Dieu, ce corps *contient* la vertu animante, spiritualisante et divinisante de la divinité [2]; comme organe de la divinité, il peut aussi

1. * Cf. p. 479.
2. Cf. CYRILL. ALEX., *In Ioan.*, l. IV, p. 354 et 376-377.

animer, spiritualiser et diviniser. Il porte en lui la force de vie divine, la lumière et le feu divins, et c'est comme tel qu'il doit nous nourrir dans l'Eucharistie. Il n'est pas moins vraiment et substantiellement notre nourriture que l'aliment naturel ; il l'est infiniment plus, s'unissant à nous d'une manière aussi intime, mais nous animant et nous vivifiant d'une manière infiniment supérieure.

Le corps du Christ nous nourrit de manière spirituelle. Il affecte directement notre esprit et non seulement notre corps, non en étant absorbé en nous mais en nous transformant en lui comme l'organe de la plus haute puissance spirituelle et spiritualisante. Il ne peut donc pas exister de manière charnelle. Si nous le prenions comme une autre chair, il serait détruit, il serait transformé en nous, il ne deviendrait que notre corps sans nourrir notre âme. Pour nourrir tout notre être, âme et corps, il doit se trouver au niveau de notre esprit et s'approcher de lui d'une manière spirituelle. Pour nous transformer dans son immortalité et sa gloire, il ne peut pas venir à nous comme une substance périssable et dissoluble. Il doit apparaître immuable, impérissable, indivisible. Si enfin ce n'est pas son contenu matériel, mais sa puissance divine qui agit sur nous, à quoi serviraient sa division et sa dissolution ?

Ce corps est, dans sa totalité, suppôt de la divinité ; instrument de celle-ci, il doit agir d'une manière semblable à elle ; comme un charbon ardent de divinité, il doit nous communiquer une ardeur et une gloire divines[1]. Voilà pourquoi il doit apparaître comme un corps spiritualisé et transfiguré au plus haut degré par la divinité. Sous un certain rapport il doit exister dans l'Eucharistie d'une manière supérieure à celle dont il existe en lui-même par la vertu de la divinité, même après la résurrection, dans une clarté et une gloire

1. Ἄνθαξ, *pruna*, charbon, braise, nom qui revient souvent dans les anciennes liturgies et chez les Pères pour désigner le corps du Christ dans l'Eucharistie, comme portant en lui l'ardeur du Saint-Esprit par laquelle nos âmes et nos corps sont purifiés et transfigurés. On se référait au charbon ardent avec lequel le séraphin avait purifié les lèvres du prophète Isaïe. Cf. Dr HOPPE, *Die Epiklesis*..., p. 259, note 565, où ce sujet est traité avec l'érudition qui caractérise tout l'ouvrage. Nous avons déjà cité l'un des plus beaux passages, de saint Jean Damascène (p. 492). Faisons uniquement remarquer que le charbon ardent dont le séraphin touchait les lèvres d'Isaïe servait de point de départ à ce développement.

divines. Dans la gloire qui lui revient à lui-même, il apparaît animé et glorifié par la divinité ; dans l'Eucharistie au contraire il anime et glorifie les autres, il participe à la vertu spiritualisante et vivifiante de la divinité. Dans son corps il est le froment vivant pour lui-même par le Saint-Esprit ; dans l'Eucharistie il est le pain cuit par le feu du Saint-Esprit, le pain par lequel la vertu du Saint-Esprit doit vivifier les autres[1]. Dans son corps il se rapporte à la divinité comme le corps à l'âme, dans l'Eucharistie comme l'âme au corps qu'elle doit animer[2]. Dans son corps, malgré sa glorification, il ne peut être présent qu'en un seul endroit, il n'est pas libéré de l'étendue, de la mesure dans l'espace ; ici au contraire, à cause de l'universalité et de l'élévation de son activité comme organe de la divinité, il doit participer à l'universalité et à la simplicité de celle-ci.

1. La cuisson ne dispose pas seulement le pain à exercer sa force vivifiante, mais lui donne à cet effet un nouveau mode d'existence ; de même le corps du Christ est, selon l'expression des Pères, cuit pour ainsi dire par le feu du Saint-Esprit, afin de pouvoir entrer avec nous dans l'union substantielle nécessaire à l'exercice de sa force vivifiante. Cf. p. 525, n. 1.

2. GUITMOND, *De Eucharistiae verit.*, l. I, med. : « Le bienheureux Augustin montre d'une manière tout à fait probante que notre âme elle-même, alourdie par le corps qui se corrompt, ne se divise pas dans les divers membres du corps, mais est contenue, entièrement et intégralement, dans chaque partie. Celui donc qui a accordé à notre âme le pouvoir de se trouver en même temps, entière et indivise, dans chaque partie du corps, pourquoi ne pourrait-il pas donner à sa propre chair, s'il le veut, cette dignité de pouvoir se trouver entière et indivise dans les diverses parties de son corps qui est l'Église, puisque, comme notre âme est la vie de notre corps, la chair du Sauveur est la vie de l'Église, et cela d'une façon bien plus élevée par la grâce de Dieu ? C'est par l'âme que le corps vit dans le temps ; par la chair du Sauveur, l'Église vit, non d'une manière quelconque, mais bienheureuse pour l'éternité. » Immédiatement auparavant, Guitmond appliquait une autre analogie, non moins frappante. C'est dans l'Eucharistie que le Verbe subsistant de Dieu doit être porté, dans la chair dans laquelle il est sorti de Dieu, à tous les hommes : « Nous savons par l'expérience quotidienne que notre intelligence, c'est-à-dire le verbe de notre cœur, quand nous la revêtons d'une certaine façon de la voix, est manifestée aussi aux autres, elle qui jusqu'alors était cachée dans notre cœur et connue à nous seuls, elle demeure en même temps entière dans notre cœur et peut se révéler à mille autres hommes par la voix qu'elle revêt, de sorte que, non seulement elle éclaire en même temps le cœur de tous, mais qu'elle frappe également leurs oreilles, entière et indivise, par la voix dont elle est revêtue. Si donc Dieu a pu faire en sorte que par la parole humaine, non seulement cette parole elle-même, mais aussi la voix dont elle se revêt pour ainsi dire, puisse parvenir entière à mille hommes à la fois, personne ne jugera incroyable, bien qu'il ne puisse le comprendre, du Verbe unique, tout-puissant et éternel de Dieu, et de la chair qu'il a revêtue d'une manière semblable pour se manifester à nous comme Verbe, ce qu'il lui est impossible de comprendre de la parole fragile et transitoire d'un homme, de sons de voix momentanés et à peine existants, chose dont il fait cependant continuellement l'expérience. »

A moins que tout ne nous trompe, ces explications éclairent entièrement le discours du Sauveur sur l'Eucharistie, dont le contexte présente autrement de si grandes difficultés ; inversement, notre exposé trouve sa confirmation dans ce texte[1].

Le Sauveur répond aux Juifs qui désiraient recevoir de lui un pain céleste, comme ils en avaient reçu un de Moïse, qu'il leur apporte le *vrai pain du ciel*, le pain dont la manne n'était qu'un symbole vide de contenu, le pain qui nourrira réellement les hommes par sa vertu, pour une vie céleste et impérissable. Il est lui-même, dit-il, ce pain vraiment descendu du ciel, du sein de Dieu, il contient en lui-même une force de vie divine, c'est un pain vraiment céleste. La force de cette nourriture céleste, la condition pour qu'elle soit un pain céleste, repose sur la divinité du Christ, sur sa naissance au sein du Père céleste, laquelle inclut sa naissance surnaturelle dans le sein de la Vierge et exclut la dépendance d'un père humain. Les Juifs niaient sa divinité, son origine divine ; ils le prenaient pour un homme ordinaire, pour le fils de Joseph ; ils niaient également qu'il soit le vrai pain céleste.

Le Sauveur insiste d'autant plus : il est réellement le pain céleste ; il leur demande avec d'autant plus d'insistance de le croire ; il leur montre que la foi est nécessaire pour être nourri par la force de ce pain, mais que cette foi est un don du Père, comme le pain qu'il leur donne dans son Fils. Sans se laisser détourner par l'incrédulité des Juifs, due à leur entêtement, il continue d'exposer le mystère du pain céleste. Il montre comment il veut se donner comme le pain de la vie éternelle ; c'est dans sa chair et dans son sang qu'il se donnera en nourriture. Par sa chair nous devons être unis à sa personne, par sa personne à son Père, afin de vivre par lui, comme lui vit par le Père.

C'est ce que les Juifs admettaient bien moins encore ; même certains disciples ne le comprenaient pas. *Cette parole est dure, qui peut l'entendre*[2] ? Cette parole leur paraissait dure parce qu'ils croyaient que le Christ allait leur donner sa chair à manger et son sang à boire d'une manière charnelle

1. * Sur le discours eucharistique (*Jean*, VI), cf. C. RUCH, *Eucharistie d'après les saintes Écritures*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, 1913, col. 989-1121, la première partie : *Ce qu'a promis Jésus*.
2. * *Jean*, VI, 60.

et sanglante. Mais le motif pour lequel ils en restaient à cette pensée, sans pouvoir s'élever plus haut, c'était qu'ils ne croyaient pas à la divinité du Sauveur, tandis que les disciples hésitants n'y croyaient que faiblement. S'ils avaient eu la foi de Pierre, ils auraient pu comprendre comme celui-ci, par la grâce de Dieu, que la chair et le sang étaient une nourriture, non par leur nature charnelle, mais par la divinité qui habitait en eux, qu'il ne fallait donc pas songer à une manducation charnelle.

C'est de ce côté que le Sauveur amorce la réponse ; il ne contourne pas la cause de l'erreur, encore moins subtilise-t-il sur une manducation purement idéale de sa chair et de son sang par la foi ; il saisit l'erreur dans sa racine. *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que j'ai prononcées sont esprit et vie*[1], c'est-à-dire ma chair en tant que chair ne peut pas vous servir. Elle ne vivifie pas parce qu'elle est déchirée et consommée, mais par l'Esprit, la vertu divine qui habite en elle ; elle ne vivifie pas comme une chair morte et sanglante, mais comme une chair vivante, pénétrée de l'Esprit de Dieu ; c'est par rapport à cette force spirituellement vivifiante qui habite dans ma chair, que sont à entendre mes paroles sur la chair. Celui donc qui croit que ma chair n'est pas un pain terrestre, mais céleste, dans lequel une force divine est descendue du ciel, que par cette force divine il appartient au ciel et y remontera, celui-là ne peut pas trouver mes paroles dures, il ne craint pas de devoir manger une chair sanglante, sachant que, par la même vertu divine par laquelle ma chair vivifie, je suis capable de la donner à manger d'une autre manière que celle dont on a coutume de prendre de la chair naturelle[2].

En général, ajoutent les Pères, il ne faut pas concevoir de façon trop charnelle la chair du Christ. C'est, il est vrai, une chair de même nature que la nôtre. Elle est prise du sein d'une fille d'Adam, non de manière charnelle, mais de manière spirituelle, par la vertu du Saint-Esprit qui recouvrit la sainte Vierge. « La chair du Seigneur, » dit saint Athanase, « est déjà esprit vivifiant, parce qu'elle est conçue de l'Esprit

1. * VI, 63.
2. Cf. AUGUST., *In Ioan.*, tract. 27, et CYR. ALEX., *loc. cit.*

vivifiant ; car ce qui est né de l'Esprit est esprit [1]. » Bien que chair de sa nature, elle ne pouvait pas avoir les défauts de la chair, d'autant moins que l'Esprit de Dieu demeure en elle, et que le Fils de Dieu, de qui l'Esprit procède, l'a assumée en lui comme le feu se saisit du fer. Cet Esprit qui l'habitait ne la préservait pas, il est vrai, de la mort ; il la préservait cependant de la dissolution et de la corruption et, après la mort, il la rappelait d'autant plus merveilleusement à une vie nouvelle et immortelle. Le même Esprit amène sur l'autel la chair du Christ, organe de sa puissance spirituelle, afin de l'unir à la chair des fidèles [2]. Est-il donc étonnant qu'il lui communique des propriétés surtout spirituelles, qu'il la pénètre de sa propre spiritualité et la fasse apparaître plutôt comme esprit que comme chair ?

Ce n'est pas uniquement comme nourriture spirituelle de notre âme et de tout notre être que le Christ doit s'unir à nous dans l'Eucharistie ; il doit être au milieu de nous un *sacrifice spirituel* et nous inclure dans ce sacrifice par son union à nous ; encore un motif pour lequel il doit exister de manière spirituelle dans l'Eucharistie.

D'après l'enseignement de l'Apôtre, le sacerdoce du Christ est un sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, non selon l'ordre de la loi charnelle, mais selon la puissance de la vie impérissable [3]. Le grand-prêtre nouveau devait s'offrir à la mort comme agneau du sacrifice, mais il ne pouvait pas périr dans la mort ; de même qu'il donnait sa vie, il devait la reprendre par sa propre vertu, et se tenir éternellement vivant comme prêtre et comme sacrifice devant le trône de Dieu, afin de conduire les hommes de la mort à la vie par la vertu de sa mort. Le sacrifice de la croix était déjà plus spirituel que corporel. Le Christ s'offrait immaculé à Dieu par le Saint-Esprit [4] ; ce sacrifice était accompli dans la chair incorruptible du Fils de Dieu, inséparable de lui et sanctifiée par l'union avec lui ; et cette chair était ornée de la dignité

1. * *De Incarnatione et contra Arianos*, n. 16.
2. Saint Jean Dam., *De fide orthod.*, l. IV, c. 13.
3. *Hébr.*, VII, 16.
* Cf. F. Prat, *op. cit.*, I, p. 445-456.
4. *Hébr.*, IX, 14.
* Cf. p. 441.

spirituelle et de la divinité de celui à qui elle appartenait. La chair du Christ devait *a fortiori* devenir sacrifice spirituel quand elle eut triomphé de la mort et que l'agneau, immolé aux yeux de Dieu depuis le début du monde [1], se tint devant Dieu comme un holocauste éternel consumé par le feu du Saint-Esprit.

En fait l'Apôtre enseigne que le Christ ne pouvait et ne devait mourir qu'une fois, qu'il ne devait offrir qu'une fois son sacrifice dans la faiblesse de la chair [2]. Le sacrifice perpétuel qu'il offre n'est autre chose que le souvenir triomphal de la mort sacrificielle une fois subie, souvenir qui se perpétue dans le corps délivré de la faiblesse charnelle, spiritualisé et glorifié par l'Esprit de Dieu. La glorieuse immortalité du corps du Christ après sa résurrection, loin d'être un obstacle à la durée de son sacrifice, constitue la condition sans laquelle le sacrifice une fois accompli et achevé ne pouvait subsister comme sacrifice éternel.

Dans ce sens nous parlons d'un sacrifice spirituel du Christ au ciel, non que la chair du Christ n'y soit pas le sacrifice, mais parce que c'est une chair glorifiée et spiritualisée par la victoire sur la mort subie une fois dans la faiblesse de la chair. Sur terre la chair spiritualisée et divinisée du Christ doit devenir l'objet du sacrifice d'autant plus qu'elle est offerte en des endroits innombrables et en tous temps, et qu'elle doit s'unir avec les hommes en particulier en un grand holocauste. Si elle demeurait charnellement parmi nous, elle demeurerait dans les limites de la chair, elle ne pourrait pas exister réellement partout et rendre présente en tous lieux la vertu de sa mort sacrificielle. Elle ne s'unirait pas entière et indivisible à nous, elle ne pourrait pas se fondre avec nous. Surtout elle n'apparaîtrait pas dans son unité avec le sacrifice glorifié et spiritualisé du ciel ; le Christ n'apparaîtrait pas parmi nous, comme au ciel, le vainqueur de la mort, celui qui nous introduit victorieusement dans la vie éternelle.

De plus la chair du Christ ne peut être rendue présente et sacrifiée dans l'Eucharistie comme sacrifice de l'Église que par l'ardeur du Saint-Esprit qui consume le pain ; c'est précisément ici que cette chair doit manifester la valeur que

1. * *Apoc.*, XIII, 8.
2. * *Rom.*, VI, 10. Cf. 1e *ép. de Pierre*, III, 18.

lui donne l'union hypostatique avec le Fils, et en lui avec le Saint-Esprit, en communiquant les grâces spirituelles acquises par son immolation et sa résurrection. Sur la croix elle devait être sacrifiée dans sa nature terrestre, car elle ne pouvait pas souffrir autrement ; dans la résurrection elle devait être glorifiée pour achever l'holocauste proprement dit. Dans l'Eucharistie elle doit montrer sa valeur comme holocauste déjà accompli par la mort et par la résurrection, avec la puissance qui s'est révélée en elle au sein de l'humanité rachetée. Sa valeur et sa puissance consistent dans l'*odor suavitatis* qui procède de son suppôt et qui la pénètre, qui n'est autre que le parfum de Dieu, le Saint-Esprit. Cette chair ne doit-elle pas se montrer, dans son mode d'existence, unie et conforme à l'Esprit qui la pénètre ; ne doit-elle pas, consumée pour ainsi dire par son ardeur, monter au ciel en un parfum céleste et se présenter sous une forme spirituelle ?

Il y a plus encore. La chair du Christ ne doit pas nous nourrir à une vie charnelle, mais, comme une chair pénétrée de l'Esprit de Dieu, à une vie divine et spirituelle ; de même elle est destinée, non à représenter un sacrifice charnel extérieur, mais à préfigurer et à réaliser l'offrande spirituelle de notre âme. Les sacrifices charnels ne servent qu'à symboliser le sacrifice que nous offrons spirituellement à Dieu. En soi charnels et sans valeur, ces sacrifices deviennent spirituels et acquièrent de la valeur parce qu'ils sont adressés par l'esprit à Dieu dans une disposition sacrificielle et sanctifiés par là, devenant l'expression d'un sacrifice intérieur. Il en est tout autrement pour le sacrifice de la chair du Christ. Divinisée par l'union hypostatique, pénétrée de l'Esprit-Saint, elle doit d'abord exciter en nous une vraie disposition au sacrifice, elle doit répandre dans notre âme le feu consumant de l'amour ; c'est en elle que nous devons puiser la force de sacrifier nos âmes à Dieu ; en union avec cette chair qui repose au sein de la divinité, nous devons porter nos âmes devant le trône de Dieu comme un sacrifice digne et suave. Elle doit pénétrer nos âmes de l'onction du Saint-Esprit dont elle est remplie elle-même, afin qu'elles deviennent vraiment spirituelles et divines et fassent monter à Dieu le parfum le plus agréable. C'est parce que cette chair devait ainsi porter en elle le parfum du Saint-Esprit, qu'elle a été conçue du Saint-Esprit et qu'elle est de nouveau rendue présente sur nos autels par le Saint-Esprit [1] ; elle doit également paraître sur nos autels, réelle et essentielle, il est vrai, mais sous une forme spirituelle.

En union avec le sacrifice du Christ, nous devons offrir à Dieu, non seulement nos âmes, mais aussi nos corps. Le sacrifice de notre corps lui-même doit devenir un sacrifice spirituel. L'esprit doit se sacrifier avec le corps, et notre chair ne peut devenir un sacrifice agréable à Dieu qu'en cessant d'être charnelle, en se laissant pénétrer, dominer et purifier par l'esprit. Cette spiritualisation elle-même n'est agréable à Dieu que si le corps est, comme l'âme elle-même, sanctifié et glorifié par le Saint-Esprit, l'Esprit de Dieu. Pour devenir le type et la source du sacrifice de notre corps, le sacrifice de la chair du Christ doit être purifié au plus haut degré par le Saint-Esprit, la vertu divine doit l'élever au-dessus de toutes les limites et de tous les défauts de la matérialité.

Le corps eucharistique du Christ est donc un aliment spirituel et un sacrifice spirituel, spirituel dans sa vertu par la divinité qui habite en lui, spirituel dans ses effets sur notre âme et sur notre corps, spirituel aussi dans le mode de son existence et de sa présence substantielle.

Si le corps du Christ n'existait et ne s'unissait à nous que de façon spirituelle, les conditions essentielles de cette union et de son action en nous seraient remplies. Mais ses rapports avec nous seraient entièrement intérieurs, spirituels, non attachés à un lien extérieur et naturel ; son unité avec nous n'aurait pas le caractère d'une unité corporelle apparaissant extérieurement, véhicule et expression de l'unité spirituelle.

Or, ceci forme une partie intégrante de l'organisme fondé par l'Incarnation. L'Eucharistie doit être le prolongement de l'Incarnation. Dans celle-ci le Fils de Dieu se revêtait d'une chair naturelle et visible, afin d'opérer et de représenter extérieurement son union avec nous. Dans l'achèvement de

1. RUPERT. TUIT., *In Exod.*, l. II, c. 10 : « La Vierge l'a conçu du Saint-Esprit, le feu éternel ; lui-même, comme le dit l'Apôtre, s'est offert en hostie vivante à Dieu par l'Esprit-Saint. Il est préparé sur l'autel par le même feu, car c'est par l'opération du Saint-Esprit que le pain devient le corps, et le vin le sang du Christ. »

cette union, son corps ne peut pas être entièrement arraché à la sphère du naturel et du visible. S'il apparaît sous une forme spirituelle, il doit cependant se présenter à nous sous une image extérieure.

Voilà sur quoi repose *le mode d'existence sacramentel* du corps du Christ dans l'Eucharistie. Dans son mode d'existence spirituel se poursuit et s'achève la vertu élevante et glorifiante de l'Incarnation. Dans son mode d'existence sacramentel s'exprime l'union du divin invisible et de l'humain visible que nous voyons dans l'Incarnation[1].

Le mode d'existence sacramentel du corps du Christ est le premier membre d'un riche organisme sacramentel, dans lequel se prolonge l'Incarnation. Nous le considérons plus loin sous cet aspect plus général, cherchant ainsi à pénétrer toute sa signification[2].

Nous pourrions montrer ici comment l'essence et la signification de l'Eucharistie s'expriment de la manière la plus frappante et la plus claire dans l'instrument sacramentel choisi par le Christ. Mais cela a moins d'importance pour notre but immédiat et nous forcerait à trop de répétitions; nous en avons déjà traité en partie d'ailleurs.

§ 74

SIGNIFICATION MYSTÉRIEUSE DE LA RÉCEPTION DE L'EUCHARISTIE

LA RÉCEPTION DE L'EUCHARISTIE NOUS DONNE LA POSSESSION ET LA JOUISSANCE DE L'HOMME-DIEU DANS SA DIVINITÉ PAR LE SACREMENT DE SON HUMANITÉ. L'EUCHARISTIE EST L'IMAGE ET LE GAGE DE LA JOUISSANCE FUTURE.

La participation à l'Eucharistie ou la communion opère en premier lieu notre incorporation effective au Christ et, par conséquent, tout ce qui se trouve naturellement en rapport avec cette incorporation. Nous avons montré que le Christ eucharistique, le cep sur lequel nous sommes

1. * Cf. les idées de MÖHLER dans la *Symbolique*, § XXXIV, *Doctrine catholique de l'Eucharistie*.
2. * Au § 83, *Structure interne et rapports mutuels des divers sacrements*.

greffés[1], est infiniment plus pour nous qu'un simple aliment analogue au pain naturel. Il opère cependant aussi, bien que d'une manière supérieure, tout ce qu'opère le pain naturel. Car *sa chair est vraiment une nourriture et son sang est vraiment un breuvage*, et de même que nous demeurons en lui par l'Eucharistie, il demeure en nous par elle[2]. C'est sous ce dernier aspect, sous lequel nous recevons le Christ en nous comme l'objet de notre jouissance, que nous considérons maintenant l'Eucharistie.

Dans la manducation de l'Eucharistie, comme en général de tout aliment, nous distinguons deux aspects. On prend l'aliment en soi, on s'unit à lui, d'abord pour puiser en lui une nouvelle force vitale, ensuite pour en jouir. Dans l'aliment naturel le second élément est subordonné, la nourriture n'est pas aimable en elle-même, mais uniquement comme moyen pour sustenter l'homme. Elle disparaît dans son essence par l'emploi même, sa jouissance n'a pas en soi de valeur pour l'homme raisonnable. Pour l'Eucharistie il en est tout autrement. Nous ne devons pas seulement tirer de l'Homme-Dieu une force vitale, mais le posséder lui-même dans sa personne et jouir de lui. C'est par la force vitale même qu'il nous communique, que nous devons le saisir et le posséder dans une étreinte vivante.

Le premier aspect de la manducation s'explique immédiatement par ce que nous avons dit plus haut sur les effets de l'incorporation. Nous avons vu que le corps de l'Homme-Dieu est déposé en nous comme le véhicule, l'organe de la vertu vivifiante et glorifiante de la divinité[3]. Comme tel nous le recevons réellement, quand sa vertu se montre efficace en nous, quand nous puisons en lui par une préparation suffisante une vie et une gloire vraiment divines, et que nous sommes affermis dans l'union de vie surnaturelle et dans l'unité spirituelle avec Dieu. Dans ce cas la réception est réellement une

1. * Origène avait déjà remarqué que saint Paul (*Rom.*, VI, 5 et XI, 16-24) décrivait dans cette image le procédé contraire de celui qui est usité en arboriculture : « Sed nec hoc quidem lateat nos in hoc loco, quod non eo ordine Apostolus olivae et oleastri similitudinem posuit quo apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivae oleastrum solent; Paulus vera apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit. » (cité par le P. PRAT, *op. cit.*, II, p. 331.)
2. * *Jean*, VI, 55-56.
3. * P. 491.

jouissance qui apporte la vie, sinon elle est un poison de mort[1].

C'est donc à proprement parler la vertu divine du Logos habitant la chair du Christ qui nous nourrit. Si, pour nous animer, le Logos s'unit à nous d'une manière si merveilleuse, nous devons en conclure qu'il s'unit à notre âme dans sa divinité d'une manière semblable à celle dont il s'unit à notre corps dans sa chair et dans son sang. La réception de la chair et du sang humains de l'Homme-Dieu est le sacrement réel, c'est-à-dire l'image et l'instrument de la réception de la chair et du sang de sa divinité, si je puis m'exprimer ainsi.

Ce que la nourriture et le breuvage sont au corps, la lumière de la vérité et de la gloire, l'ardeur de la charité le sont à l'âme. Dans le Christ, la chair humaine correspond à la lumière de gloire dont il est revêtu dans son essence divine, le sang humain au fleuve de vie et de charité qui jaillit de son cœur divin[2]. En

1. Nous ne voulons pas omettre de citer une analogie remarquable de la jouissance vivante ou morte de l'Eucharistie, présentée par le subtil ALGER : « Le verbe est un son, qui signifie et contient l'intelligence ; le sacrement est l'apparence du pain qui signifie et contient le Christ. Le verbe est entendu et compris par certains, perçu de toutes façons, mais entendu par certains sans en être compris, perçu seulement de façon extérieure, par l'oreille, non compris intérieurement par le cœur ; il n'en contient pas moins le sens s'il n'est pas compris, de même qu'il a le son quand il n'est pas entendu. L'incrédule ou l'indigne prend le sacrement par la bouche, extérieurement, sous l'apparence du pain, mais ne reçoit pas intérieurement dans son cœur le corps du Christ dans la vérité de l'unité et de la conformité ; le sacrement n'en est pas moins le corps du Christ dans la vérité de sa substance quand il est reçu par les méchants, que quand il est reçu par les bons dans la vérité de sa substance et dans la vérité de la grâce spirituelle qu'il contient. » (*De sacr.*, l. I, c. 21).

2. Cette pensée est très ancienne : « Le sang du Christ est double, » dit CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Paedag.*, l. II, c. 2), « l'un est charnel, c'est celui par lequel nous sommes délivrés de la perdition, l'autre est spirituel, c'est celui dont nous sommes oints. Boire le sang du Seigneur signifie donc devenir participants de l'incorruptibilité du Seigneur. La vertu du Verbe, c'est l'Esprit, comme le sang est celle de la chair. » L'Esprit de la vie divine qui jaillit du Logos, comme le sang jaillit de son cœur corporel, se répand, comme sang vital de la divinité, par le sang du corps, son sacrement, dans notre âme, afin de l'oindre et de l'abreuver ; dans l'Eucharistie nous puisons pour ainsi dire du côté du Sauveur sa propre vie divine. Mais si nous pouvons parler ainsi d'un double sang de l'Homme-Dieu, pourquoi ne pas parler aussi d'une double chair ? La chair, enveloppe corporelle et forme du Christ, n'est-elle pas également le sacrement de la forme lumineuse et divine qui se reflète en elle, et notre âme n'est-elle pas formée et accrue par l'illumination et la glorification qu'elle reçoit, comme le corps l'est en prenant la chair ? Nous n'employons habituellement pas le mot chair dans ce sens supérieur, car il est généralement employé par l'Écriture pour désigner l'opposé de l'esprit. Nous pouvons d'autant plus facilement,

recevant sa chair, nous sommes illuminés par la lumière de la vérité éternelle, glorifiés et transformés par sa gloire ; avec son sang se répand en nous le fleuve de la vie éternelle et de la charité divine. La vertu divine qui habite la chair du Seigneur transforme notre âme à l'image de sa gloire céleste et notre corps à l'image de son propre corps glorifié ; la vertu du Saint-Esprit répandue dans son sang remplit notre âme et notre corps de vie divine et impérissable. Aussi vrai que nous sommes nourris corporellement par une nourriture et un breuvage homogènes, nous sommes ici nourris et abreuvés dans notre âme de la plénitude de la divinité ; notre vie devient homogène à celle de la divinité, et donc divine.

Aussi longtemps que cette jouissance de la divinité est liée à l'organe d'un sacrement et communiquée par lui, la vie divine qui en jaillit reste inchoative, en germe. Mais le même sacrement nous est le gage, la garantie, que ce germe se développera un jour dans toute sa gloire, que le Logos nous pénétrera et nous transformera par la plénitude de sa lumière, nous inondera et nous abreuvera du fleuve de sa vie et de sa charité, de façon que notre vie apparaisse, dans la connaissance et dans l'amour, l'expression et l'effusion de la vie divine.

Celui qui peut comprendre ce que signifie pour notre âme d'être nourrie et abreuvée, aujourd'hui imparfaitement, demain parfaitement, de la plénitude de la divinité, ne s'étonne plus du miracle de la communion eucharistique, ayant appris à le considérer comme l'introduction et la préparation à une jouissance plus merveilleuse encore. La nourriture eucharistique est, d'après l'expression tendre et profonde de saint Augustin, le lait auquel s'est changé dans le sein de Marie le pain céleste de la vie éternelle, pour se mettre à la portée de notre faiblesse et nous préparer à jouir de lui-même dans la grandeur qui lui est naturelle[1].

L'Eucharistie nous nourrit en nous communiquant une

dans le sens de l'Écriture, appeler pain la divinité du Logos, car elle est réellement le *panis superessentialis*, caché sous la substance du corps eucharistique, comme quelques Pères traduisent le ἄρθος ἐπιούσιος de l'oraison dominicale.

* Cf. p. 451, n. 2.

1. * Cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. II, c. VI, *La merveilleuse nourriture des enfants de Dieu.*

force de vie divine. Elle présente aussi à cette *force de vie l'objet que nous devons saisir avec elle et garder dans une étreinte vivante.*

En recevant l'Eucharistie nous nous unissons d'abord au corps de l'Homme-Dieu, déposé au plus intime de nous-mêmes pour y devenir l'objet de notre possession et de notre jouissance. Dans ce corps, son suppôt, le Fils unique de Dieu, vient également en nous, pour se donner personnellement à nous avec tout ce qu'il est. Cette possession et cette jouissance substantielles d'une personne divine, voilà ce qui rend le mystère de l'Eucharistie si aimable et si précieux.

La nourriture sacramentelle de notre âme ne peut être conçue que comme l'introduction et le type d'une nourriture supérieure qui est la divinité elle-même. De même encore la possession et la jouissance substantielles de l'Homme-Dieu dans son humanité indiquent une possession et une jouissance de Dieu dans sa substance divine ; elles ne peuvent pas être comprises en dehors de cette relation.

L'Homme-Dieu se donne à nous dans sa substance humaine, et par l'intermédiaire de celle-ci dans sa substance divine, pour déposer un jour en nous cette substance divine d'une manière aussi intime et aussi réelle qu'il dépose maintenant en nous sa substance humaine. C'est ce qui aura lieu dans la *vision béatifique*[1]. La plénitude de la lumière par laquelle Dieu abreuvera et fortifiera la créature élargira sa capacité au point qu'elle pourra le recevoir tel qu'il est dans son essence et dans sa substance, et s'abreuver dans sa contemplation et dans son amour. Ce n'est pas une image projetée en elle, ni une impression reçue de Dieu qui rend l'âme capable de voir Dieu dans son essence. Cette image, cette impression, serait alors la nourriture de l'âme et lui communiquerait son développement vital. C'est la présence la plus immédiate et la plus intime de la substance divine qui rend l'âme apte à saisir Dieu par la connaissance et par l'amour et à développer ainsi sa vie déiforme propre. La substance divine sera reçue dans l'âme comme un élément de sa vie, d'une façon aussi réelle et intime que la nourriture corporelle entre dans l'organisme de la vie corporelle. Ou plutôt, elle

1. * Cf. § 93, *La glorification de l'esprit dans la vision de Dieu.*

se mariera à l'âme, elle descendra en elle, de même que, dans la vue, non l'objet extérieur, mais le rayon qu'il projette s'unit à la force visuelle de l'œil pour nourrir celle-ci dans le développement de son activité[1].

Si Dieu nous a appelés à être nourris d'une manière aussi sublime par la substance de sa divinité, nous comprenons une fois de plus pourquoi il nous donne et dépose en nous dans l'Eucharistie la substance de son humanité. La réception de l'Eucharistie n'est que le type et le gage de la jouissance de la divinité qui nous a été promise. L'Eucharistie elle-même n'est que le lait dans lequel la nourriture divine s'adapte à notre capacité présente, pour se donner un jour à nous dans toute sa grandeur.

Que l'on considère donc la nourriture dans sa force nutritive ou dans la jouissance aimable, intime et substantielle qu'elle nous procure, l'Eucharistie est, sous les deux rapports, le type, le gage et la préparation d'une nourriture merveilleuse de notre âme par la plénitude de la divinité ; ce mystère apparaît donc uni de la façon la plus vivante et la plus naturelle au mystère de notre destinée surnaturelle. L'Eucharistie est vraiment la nourriture des enfants appelés dans le Christ à la communauté de vie la plus intime avec Dieu. Un pain si merveilleux convient à l'enfance de ceux qu'un pain plus beau encore attend dans leur adolescence.

§ 75

LIENS ENTRE L'EUCHARISTIE ET LES AUTRES MYSTÈRES, EN PARTICULIER AVEC LA MISSION DU SAINT-ESPRIT

L'EUCHARISTIE ACHÈVE LA MISSION DU FILS ET, EN ELLE, CELLE DU SAINT-ESPRIT.

Une fois de plus nous avons vu l'harmonie intime et merveilleuse qui unit entre eux les mystères surnaturels du christianisme et les relations organiques par lesquelles ils s'appellent l'un l'autre. Le mystère de l'Eucharistie appelle les mys-

1. Voir la belle citation de saint FRANÇOIS DE SALES (*Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. XI) dans *Les Merveilles de la Grâce divine*, p. 139.

tères de la grâce et de la gloire céleste ; il les opère, les préfigure et les introduit normalement ; les mystères de la grâce et de la gloire à leur tour demandent le mystère de l'Eucharistie comme leur base et leur type réel. Comme les mystères de la grâce et de la gloire, celui de l'Eucharistie est relié aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Par rapport à la Trinité, nous avons déjà fait remarquer que l'Eucharistie nous communique et reproduit en nous l'unité de substance et de vie entre le Père et le Fils. L'Eucharistie réalise surtout la mission la plus réelle et la plus parfaite des personnes divines à l'extérieur.

Elle constitue d'abord l'achèvement de la mission du Fils, qui par elle s'unit parfaitement à nous, non seulement pour nous donner le pouvoir de devenir enfants de Dieu, mais pour se fondre avec nous en *un seul* Fils de Dieu.

Nous voyons également se réaliser en elle la mission la plus réelle et la plus intime du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit, Esprit du Fils, est uni de la manière la plus réelle au corps du Fils dans lequel il repose et habite. De même il vient à nous dans ce corps, pour s'unir et se communiquer à nous. Dans le corps du Logos qu'il remplit, nous recevons le Saint-Esprit pour ainsi dire à la source même d'où il jaillit ; comme le sang, le Saint-Esprit se répand du cœur dans les autres membres, du corps réel du Logos dans les membres de son corps mystique qui lui sont unis substantiellement[1]. Il s'unit à nous et se répand en nous selon les deux espèces de mission que nous avons appris à connaître plus haut : comme souffle de la vie divine, du saint amour, qui atteint ici son sommet, quand il nous unit intimement au Père céleste par l'unité réelle avec son Fils ; comme gage de l'amour divin qui se donne à nous et comme sceau de notre filiation, de notre unité avec Dieu, achevée et parfaite ici[2].

La distinction en même temps que la relation entre la mission du Fils et celle du Saint-Esprit sont, comme nous l'avons indiqué, exprimées déjà dans les espèces eucharistiques. Les espèces du vin, symbole du sang, avec leur liquidité,

1. Saint JEAN CHRYSOSTOME, avec la tendresse qui lui est particulière appelle l'Eucharistie le sein du mystère spirituel (du mystère du Saint-Esprit) dont nous devons tirer, comme des nourrissons, la grâce du Saint-Esprit. (*Hom. de S. Philogonio*, éd. Montf., vol. VII, p. 890.)
2. * Voir §§ 28-30.

leur ardeur, leur parfum réconfortant et agréable, leur force vivifiante, représentent en effet le Saint-Esprit, dont la procession est un jaillissement du cœur du Père et du Fils, dont la mission est une effusion qui est en elle-même le fleuve et le parfum de la vie divine. Elles nous le représentent comme le vin qui jaillit du Logos ainsi que d'une grappe divine[1], le vin de l'amour ardent, de la vigueur et de la vie, de la béatitude enivrante, le vin qui a été exprimé dans le sang sacré du cœur humain du Logos par la violence de son amour, qui a été répandu sur le monde et déversé en nous dans ce sang[2].

Les rapports entre la mission du Saint-Esprit et la mission du Fils dans l'Eucharistie sont si nombreux, et si harmonieux dans leur multiplicité, qu'il vaut la peine de les examiner d'un peu plus près.

Bien que le Saint-Esprit soit envoyé par le Fils et qu'il vienne à nous dans le Fils, il est cependant, par la plus forte des appropriations, le canal qui introduit le Fils en nous. Souffle de son amour, il pousse le Fils à se donner à nous dans l'Incarnation et dans l'Eucharistie ; flamme de son ardeur sanctifiante et unifiante, il opère, dans le sein de la Vierge, l'origine, l'union hypostatique et la sainteté de la nature humaine du Fils, dans l'Eucharistie, la transformation des substances terrestres en celles de sa chair et de son sang. Après l'union hypostatique et la transsubstantiation, il habite avec son ardeur et sa force vitale dans la chair et le sang du Fils de Dieu dont il procède et les remplit de son essence pour les sanctifier et les glorifier. Dans l'Eucharistie surtout il les glorifie et les spiritualise comme un charbon ardent, de sorte qu'ils apparaissent eux-mêmes comme un feu, un esprit pur. Il se sert de cette chair et de ce sang comme d'un instrument, pour manifester sa vertu sanctifiante et glorifiante à tous ceux qui entrent en contact avec eux, comme d'un organe pour se communiquer à tous ceux qui les prennent et en jouissent. Le corps du Christ *a jailli* du feu du Saint-Esprit, comme un don spirituel que Dieu nous accorde et que nous offrons à notre tour en sacrifice. Il est *pénétré* et *entouré* du Saint-Esprit qui le glorifie et le spiritualise, de sorte que

1. « Magnus botrus Verbum pro nobis expressum », dit saint Clément d'Alexandrie.
2. * Cf. p. 528.

le feu et le charbon qu'il embrase paraissent une seule et même chose. Il est enfin *débordant* du Saint-Esprit, répandant son parfum dans le sacrifice, sa force vitale dans la communion.

Ces rapports de l'Eucharistie avec le Saint-Esprit sont exprimés le mieux par l'image du charbon ardent, par laquelle les Pères orientaux et les liturgies aiment tant désigner l'Eucharistie. Le seul nom d'Eucharistie les indique déjà. Ne désigne-t-il pas *le don par excellence*, qui découle du Saint-Esprit, lui-même don par excellence, le don qui contient le Saint-Esprit avec son essence et sa vertu? Qu'elle était belle et significative, l'ancienne coutume de conserver l'Eucharistie dans le symbole du Saint-Esprit, dans un vase ayant la forme d'une colombe, le *peristerium*[1]. Comme cela symbolisait bien le Saint-Esprit qui nous apporte le don contenu dans ce vase, et qui habite dans ce don avec son essence et sa vertu, l'enveloppant et le pénétrant comme le feu enveloppe et pénètre le charbon.

§ 76

L'EUCHARISTIE ET LES MYSTÈRES QUI S'Y RATTACHENT, D'APRÈS SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE[2]

D'APRÈS SAINT CYRILLE LA BEAUTÉ PRIMITIVE DEVAIT NOUS ÊTRE RENDUE PAR L'UNION À DIEU, C'EST-À-DIRE PAR LA COMMUNICATION DU SAINT-ESPRIT. C'EST CE QUE RÉALISE LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION. L'EUCHARISTIE FAIT DE NOUS UN CORPS AVEC LE CHRIST ET ENTRE NOUS, ET UN ESPRIT AVEC DIEU.

Nous avons déjà montré que saint Cyrille, le champion de Dieu contre le rationalisme oriental, a vu très clairement le sens et la connexion des grands mystères et qu'il y insiste beaucoup. Nous donnons ici un extrait assez long de son beau commentaire sur l'Évangile de saint Jean, qui résume ses vues théologiques[3].

1. * Cf. H. Leclercq, *Colombe eucharistique*, dans *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, Paris, 1913, col. 2231-2234.
2. * Cf. J. Mahé, S. J., *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, VIII, 1907, p. 677-696.
3. Éd. Aubert, p. 995 ss.

Commentant la parole du Sauveur : *Je ne te prie pas pour eux seulement* (les apôtres), *mais aussi pour ceux qui, sur leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un comme toi, Père, en moi, afin qu'eux aussi soient un en nous*[1], il remarque d'abord que la prière du Sauveur devait s'étendre non seulement aux apôtres, mais à tous les hommes, puisque tous avaient besoin de la Rédemption. Il poursuit ainsi sa démonstration :

« Il ne convenait pas que par la faute d'un seul homme, Adam, tous soient damnés, et que ceux qui n'ont pas péché personnellement au moment où le premier homme était infidèle au commandement divin, portent en eux l'image déshonorante de l'homme terrestre. Il ne convenait pas non plus qu'à la venue du Christ, qui apparaissait comme l'homme céleste, ceux qu'il appelait à la justice par la foi ne reproduisent pas en eux son image. Nous reconnaissons l'image si peu attrayante de l'homme terrestre dans une forme souillée par la boue du péché, la faiblesse de la mort et de la corruption, l'impureté de la concupiscence charnelle et de la convoitise terrestre. L'image de l'homme céleste, c'est-à-dire du Christ, se distingue par la pureté et l'intégrité, par l'incorruption, la vie et la sainteté totales.

» Il était impossible que nous soyons rendus à la beauté primitive, dont nous étions déchus par le péché du premier homme, si nous ne retrouvions la communion et l'union ineffables avec Dieu. Car tel était à l'origine l'ornement de la nature humaine. Or l'union avec Dieu n'est donnée que par la communication du Saint-Esprit, qui déverse en nous la sainteté de sa propre personne (*τῆς ἰδίας ἰδιότητος*), qui forme à sa propre vie (*εἰς τὴν ἰδιάν ἀναπλάττει ζωήν*) et qui élève ainsi ceux qui étaient privés de cette gloire à la ressemblance de Dieu (*μόρφωσις* = conformation). Le Fils est l'image parfaite du Père ; l'image naturelle du Fils (ici : *ὁμοίωσις*), c'est le Saint-Esprit ; c'est pourquoi il transforme pour ainsi dire en lui-même les âmes des hommes, il grave en eux l'image divine, et manifeste en eux la reproduction du plus élevé de tous les êtres. »

Saint Cyrille fonde principalement le besoin de rédemption, non sur le fait que notre nature a été bouleversée en elle-

1. * *Jean*, XVII, 21.

même, mais que le péché originel nous a fait perdre la beauté ineffable, mystérieuse, absolument surnaturelle, non humaine mais divine, la ressemblance divine que nous avions à l'origine par la grâce, et que nous devons reconquérir. C'est ainsi qu'il explique le sens mystérieux de la justice et du péché originels, et en même temps celui de la Trinité, rattachant notre ressemblance surnaturelle avec Dieu par le Saint-Esprit à la ressemblance naturelle du Fils avec le Père et du Saint-Esprit lui-même avec le Fils.

Il continue en expliquant l'unité que le Christ demande pour nous au Père, unité qui a pour idéal l'union du Père et du Fils. Cette unité doit d'abord être morale, c'est-à-dire dans la concorde et l'amour mutuels, la conformité de la dévotion, dans l'obéissance de la foi et l'amour des vertus. Mais cette unité morale, qu'à la fin il caractérise comme ἕνωσις κατὰ σχέσιν, unité dans la disposition, reste très insuffisante pour reproduire l'idéal, et n'épuise pas le sens profond des paroles du Sauveur : *comme toi Père en moi et moi en toi; afin qu'ils soient un en nous.* Il poursuit donc :

« Nous disions plus haut après mûre réflexion que le mode d'identité (ταυτότης) de la Sainte Trinité, son unité parfaite, doit être imitée par la concorde et l'entente (ὁμόνοια καὶ ὁμοψυχία) des fidèles. Nous nous efforçons ici de montrer que cette unité des fidèles est également physique en quelque sorte (réelle, physique par opposition à morale, « hyper-physique » par opposition à naturellement réelle), cette unité qui nous relie entre nous, comme avec Dieu, sans exclure l'unité selon le corps, du moins par rapport à notre union mutuelle, bien que cela ne doive nier ni supprimer la distinction des corps.

» ... L'unité physique du Père, du Fils et du Saint-Esprit étant établie, considérons comment nous aussi nous sommes corporellement et spirituellement un avec le prochain et avec Dieu.

» Le Fils unique procédant de la substance de Dieu le Père et le portant tout entier dans sa propre nature, s'est fait chair d'après l'Écriture, se mêlant pour ainsi dire à notre nature (ἀναμιγνύς : mot qui exprime la réalité de l'union), s'unissant ineffablement avec cette vie terrestre. Celui qui de sa nature est Dieu, est devenu vraiment, quant au nom et à la réalité, un homme céleste, non un homme qui porte Dieu en soi... mais quelqu'un qui est Dieu et homme en même temps, afin de réunir pour ainsi dire en lui-même les choses séparées de leur nature et sorties de leur parenté (ὁμοφυΐα) l'une avec l'autre, et de rendre ainsi l'homme participant de la nature divine (κοινωνὸν καὶ μέτοχον). Car la communauté et l'inhabitation du Saint-Esprit nous venaient du Christ qui, homme, avait été oint et sanctifié (par le Saint-Esprit), mais qui, Dieu, procédant du Père, sanctifiait de son propre Esprit (l'Esprit qui procède de lui), d'abord son propre temple (son humanité), et par celui-ci toute créature qui doit recevoir la sanctification. Le mystère du Christ était ainsi l'origine et la voie de notre participation au Saint-Esprit et de notre union à Dieu. »

Le mystère de l'Incarnation, de l'union réelle et hypostatique de l'humanité avec Dieu, a donc ce sens mystérieux *qu'il nous unit de la façon la plus intime à Dieu*, qu'il nous élève à la ressemblance surnaturelle avec Dieu, à la participation de la nature divine et de la sainteté propre, spécifique et divine du Saint-Esprit.

Par le même mystère nous devenons surnaturellement un corps avec le Christ et un esprit avec Dieu. Écoutons encore saint Cyrille :

« Pour que nous arrivions à l'unité avec Dieu et entre nous, et que, séparés individuellement les uns des autres, nous ne fassions cependant qu'un avec nos corps et nos âmes, le Fils unique a conçu, par la sagesse qui l'assiste et par le conseil du Père, un plan particulier. Bénissant les fidèles par la participation mystique d'un corps, le sien (la communion), il les réunit en un corps avec lui-même et entre eux (συνσώμους). En effet, qui séparera ceux qui sont unis au Christ dans ce corps unique et saint, qui les arrachera à l'unité réelle qui les unit entre eux? *Si nous participons tous à un seul pain, nous devenons tous un seul corps*[1], et le Christ ne peut pas être divisé. C'est pourquoi l'Église est appelée le corps du Christ, et nous sommes ses divers membres, d'après l'enseignement de saint Paul. Si nous recevons le Christ unique et indivisible

1. *I Cor.*, x, 17.

dans nos propres corps et lui sommes tous unis par son corps sacré, nous lui sommes plus redevables de nos membres qu'à nous-mêmes... C'est le grand mystère dont saint Paul dit : *En d'autres générations il n'a pas été révélé aux enfants des hommes, comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes dans l'esprit, que les peuples forment un corps (concorporales) et participent aux promesses dans le Christ-Jésus*[1]. Si nous formons tous un corps dans le Christ, non seulement entre nous, mais aussi avec celui qui est en nous par sa sainte chair, comment ne sommes-nous pas un entre nous et dans le Christ? Le Christ est le lien de l'unité, puisqu'il est en même temps Dieu et homme.

» Parlant de l'unité spirituelle, nous suivons la même voie. En recevant son Esprit, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, nous sommes tous d'une certaine façon mêlés (συνανακιρνάμεθα) entre nous et avec Dieu. Bien que le Christ donne à chacun de nous l'Esprit de son Père et le sien propre, cet Esprit est cependant un et indivisible, qui unit par lui-même en un seul tout les esprits séparés par leurs particularités individuelles, et qui les fait apparaître tous en lui-même comme un esprit. La vertu du saint corps fait un corps de ceux en qui elle entre; de même l'Esprit de Dieu réunit en un seul esprit ceux en qui il habite. C'est pourquoi saint Paul nous exhorte encore : *Supportez-vous les uns les autres dans la charité, soucieux de garder l'unité de l'esprit dans le lien de la paix; un corps, un esprit, comme vous êtes appelés dans l'unique espoir de votre vocation; un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous et par tout et en tous*[2]. Si l'unique Esprit habite en nous, l'unique Père de tous sera en nous; par le Fils il réunira ceux qui sont devenus participants de l'Esprit dans l'unité entre eux et avec lui-même.

» Que nous soyons unis au Saint-Esprit par participation, c'est ce qui apparaît manifestement par ce qui suit. Si, abandonnant la vie physique, nous laissons régner en nous les lois de l'esprit, n'est-il pas clair à tous que, renonçant à notre vie propre et recevant la forme « super-créationnelle » (ὑπερ κόσμιον) du Saint-Esprit uni à nous, changés presque en une autre nature, nous sommes appelés, non pas simplement des

1. *Éph.*, III, 5 ss.
2. *Éph.*, IV, 2 ss.

hommes, mais des enfants de Dieu et des hommes célestes, puisque nous participons à la nature divine?

» Nous sommes donc tous un dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit; un, dis-je, par l'unité des relations (de l'amour et de la concorde avec Dieu et entre nous), par la conformité dans la dévotion, par la communauté du saint corps du Christ et de l'unique et saint Esprit (unité réelle, physique). »

Nous voyons ainsi les trois mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie unis harmonieusement; ils représentent trois espèces d'unité surnaturelle tout à fait réelle : l'unité des personnes divines par l'identité de nature, l'unité de la seconde personne avec l'humanité assumée par elle, et l'unité de cette dernière avec les autres hommes. Les deux dernières sont les organes qui nous élèvent, dans le mystère de la grâce du Saint-Esprit, à l'imitation de la première, dans l'unité de l'Esprit avec Dieu[1].

1. Cf. B. Fraigneau-Julien, *Le mystère de l'Eucharistie et l'incorporation au Christ selon M. J. Scheeben*, dans *Revue des sciences religieuses*, XXXI, 1957, p. 249-274.

CHAPITRE VII

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE ET DE SES SACREMENTS [1]

Sacramentum (μυστήριον) *hoc magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia*[2].

§ 77

NOTION GÉNÉRALE DE CE MYSTÈRE

L'ÉGLISE EST PLUS QU'UNE SOCIÉTÉ RELIGIEUSE INSTITUÉE PAR DIEU, ELLE EST LE CORPS ET L'ÉPOUSE DU CHRIST.

Par son Incarnation, le Fils de Dieu a appelé tout le genre humain à la participation de son corps ; il a rapproché dans sa personne ceux qui étaient loin[3], loin de Dieu, loin les uns des autres, les réunissant en un seul corps, en son corps[4].

Ce chapitre étudie principalement la vie sacramentelle de l'Église. Pour ce qui concerne l'Église elle-même, corps mystique et épouse du Christ, l'auteur n'a plus qu'à reprendre brièvement et couronner ce qu'il a dit sur l'union des hommes au Christ dans les deux chapitres précédents, et à compléter cela par une étude sur ce qu'on pourrait appeler le mystère de la vie organique ou hiérarchique de l'Église (§§ 79-80).

La littérature sur l'Église et les sacrements s'est faite très abondante depuis la seconde guerre mondiale. Nous le devons principalement au mouvement liturgique qui, bien dans la ligne de Moehler et de Scheeben, étudie l'Église comme organisme vivant et social de nature sacramentelle. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur français aux collections « Unam Sanctam » et « Lex orandi », au grand travail de Mgr JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, I, *La hiérarchie apostolique*, et II, *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris, 1941 et 1951 et, pour les sacrements, P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907 et H. BOUESSÉ O. P., *Le Sauveur du monde. L'économie sacramentaire*, Paris, 1951.

2. *Éph.*, V, 32.

* Voir plus loin (p. 603) l'exégèse que Scheeben fait de ce texte et la note.

3 * Cf. *Éph.*, II, 13.

4. * Cf. *Col.*, I, 24.

Sur lui-même et en lui-même il a fondé une grande communauté, une société des hommes, dont il veut être en même temps la tête et la base, en qui il veut continuellement travailler et régner, par qui il veut réunir les hommes avec lui-même et avec son Père céleste. Cette société, c'est l'Église.

L'Église aussi est un grand mystère, mystère dans son essence, dans son organisme, dans sa force, dans son activité. Essayons en premier lieu de déterminer la perspective sous laquelle il faut considérer ce mystère.

Quand nous disons que l'Église est un mystère, nous ne nions pas sa visibilité extérieure. L'Église est visible dans ses membres, visible dans son organisation extérieure, visible dans les rapports entre supérieurs et inférieurs. Elle n'est pas moins visible que n'importe quelle autre société humaine.

Nous allons plus loin encore. L'Église est non seulement visible dans la matérialité de son existence, mais aussi dans la divinité de son existence et de son origine.

La merveilleuse origine de cette société, sa conservation et son développement qui ne le sont pas moins, les innombrables miracles moraux et physiques qui jalonnent son chemin à travers les siècles et dans toutes les parties du monde, sont une preuve manifeste qu'elle n'est pas une œuvre humaine, mais l'œuvre de Dieu, que Dieu l'a organisée et continue à la reconnaître et à la confirmer comme son institution[1].

1. * Sur l'Église miracle continu, cf. la *Dogmatique* de l'auteur, t. I, § 9 *(Origine et durée de l'Église comme institution chargée de transmettre la révélation de Jésus-Christ)*, § 42 (*Les critères extérieurs de la foi*, avec le commentaire du chap. III, sect. 2 de la *constitutio de fide catholica* du concile du Vatican). « Le concile énumère cinq circonstances dans la vie miraculeuse de l'Église : *a*) sa propagation merveilleuse parmi les nations et les peuples les plus divers, malgré les plus grands obstacles moraux et physiques, comme on l'a vu avec éclat surtout aux premiers temps de sa fondation, et comme on le voit encore par la conversion des païens et des incrédules ; *b*) la sainteté éminente et surhumaine de l'Église, confirmée par les vertus héroïques des saints et les miracles qui les accompagnent ; *c*) sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens : civilisation des peuples grossiers et barbares, propagation générale d'une moralité plus pure et plus haute, et, ce qui ne se voit nulle part hors de son sein, déploiement grandiose d'une charité qui s'immole elle-même au profit de toutes les misères humaines ; *d*) l'unité dans la foi, la discipline et le culte, qui groupe et retient ensemble, par une force supérieure, malgré toutes les entraves, les peuples les plus divers ; *c*) enfin sa durée invincible, attestée depuis dix-huit siècles et confirmée de jour en jour, malgré les luttes et les combats qu'il lui faut soutenir contre une multitude d'ennemis du dedans et du dehors. » (trad. BÉLET, Paris, 1877, p. 482 s.).

L'Église est *visible* exactement de la même manière que fut visible son fondateur historique et son chef, l'Homme-Dieu. L'Homme-Dieu était visible comme vrai homme, et comme un homme envoyé par Dieu, ayant avec Dieu une relation spéciale; l'Église est visible comme une société d'hommes et comme une société fondée et conservée par Dieu.

Mais l'Église ressemble aussi au Christ dans son caractère invisible et mystérieux. Malgré la visibilité de son humanité la véritable essence du Christ, son caractère d'Homme-Dieu, demeurait cachée dans les profondeurs de la divinité. De même, malgré l'aspect extérieur de son organisation et de son origine divine, l'essence intérieure de l'Église, le noble lien qui renferme et unit tous ses membres, la force mystérieuse qui règne en elle et qui l'anime, le but céleste qu'elle poursuit, sont inaccessibles à l'œil naturel de l'homme. Ils sont inconcevables, incompréhensibles. Seule la foi à la Révélation divine nous permet de saisir et de reconnaître l'essence véritable de l'Homme-Dieu, chef de l'Église; seule aussi la foi nous permet de comprendre la mystérieuse grandeur que donne à l'Église la double nature, humaine et divine, de son chef[1].

L'essence interne de l'Église est aussi transcendantalement surnaturelle que celle de l'Homme-Dieu; c'est ce qui explique pourquoi elle est si cachée et si mystérieuse, pourquoi, tout en ressemblant par son organisation extérieure aux autres sociétés humaines, elle en diffère essentiellement par son caractère intérieur, pourquoi son unité, sa force, son organisation lui sont si spéciales, pourquoi elles sont si sublimes et si incompréhensibles.

On pourrait être tenté de se faire de l'Église une idée trop superficielle en la comparant à d'autres sociétés humaines, et de la distinguer de ces dernières uniquement parce qu'elle est une société religieuse fondée par Dieu. Elle l'est sans aucun doute, mais cela seul ne suffirait pas à la rendre si sublime, si inconcevable à la raison. Les hommes pourraient se réunir pour pratiquer ensemble la religion comme ils le font pour d'autres buts. Cela n'aurait rien de surnaturel. Dieu lui-même pourrait régler par une institution positive

1. * Cf. p. 342.

la forme d'une telle société, lui imposer des lois, lui accorder des droits et des privilèges particuliers, y astreindre les hommes, les renvoyer à elle pour leurs besoins religieux, comme il l'a fait dans l'Ancien Testament par les institutions mosaïques.

Une telle société ne viendrait pas à l'existence sans une intervention surnaturelle, extraordinaire de Dieu. Mais elle ne serait pas encore essentiellement surnaturelle et mystérieuse. Le culte de Dieu y serait simplement naturel, ordonné et conduit par des règles déterminées; et si Dieu rattachait aux fonctions sacerdotales et dirigeantes de cette société une activité spéciale, de telle sorte que les unes puissent accorder le pardon des péchés et diverses grâces, les autres conduire en toute sûreté les sujets dans l'exercice de leur vie religieuse, ce serait là assurément une chose extraordinaire, l'effet d'une économie toute miséricordieuse, mais aucunement une chose mystérieuse et surnaturelle. Toute l'institution de l'Église se réduirait à une éducation et à une direction des hommes selon des règles établies par Dieu, et à une légitime médiation dans leurs rapports avec Dieu; son unité, son activité seraient purement morales, analogues à celles des autres sociétés humaines.

La foi nous montre infiniment plus en elle. Elle nous fait reconnaître en l'Église une institution qui n'est pas seulement destinée à l'éducation et à la direction de l'homme naturel, mais qui donne à l'homme une nature nouvelle, une position et une destinée surnaturelles, et qui doit le porter, le fortifier, le conduire dans sa marche vers cette destinée. Pour la foi, l'Église n'est pas seulement fondée ou légitimée par Dieu ou par un messager de Dieu; elle est bâtie sur l'Homme-Dieu, incorporée à lui, élevée à sa hauteur, portée par sa dignité et sa force divines et remplie d'elles. Elle est *le corps de l'Homme-Dieu;* ses membres deviennent les membres de l'Homme-Dieu; unis à l'Homme-Dieu et par lui entre eux, ils prennent part à sa vie et à sa gloire divines. Pour la foi enfin, l'Église n'est pas une servante de Dieu ou de l'Homme-Dieu, qui ne doit qu'établir une certaine relation entre les hommes et Dieu. Corps mystique du Christ, elle est aussi sa véritable épouse; fécondée par sa vertu divine, elle lui enfante à lui-même et à son Père des enfants célestes; elle nourrit ces

enfants de la substance et de la lumière de son époux et les conduit par delà toute la nature créée dans le sein du Père céleste.

Bref, *l'Église est la communauté la plus intime et la plus réelle des hommes avec l'Homme-Dieu, telle qu'elle a, dans l'Eucharistie, son expression la plus réelle et la plus parfaite.* Si l'Homme-Dieu habite de façon si merveilleuse au sein de l'Église, pour s'unir en un corps avec tous ses membres, l'unité dont il les relie est manifestement si élevée et si mystérieuse qu'aucun esprit humain ne peut la soupçonner ni la comprendre. Et si l'Homme-Dieu élève à lui et s'incorpore par cette unité les membres de l'Église pour les pénétrer de sa vertu et de sa gloire divines, pour les offrir en lui et avec lui comme un sacrifice infiniment agréable à Dieu, c'est également là un mystère qui dépasse tout sens et toute conception humaine; nous en concluons que nous ne pouvons nous faire une idée assez élevée de l'essence et de la signification de l'Église.

§ 78

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE DANS LA COMMUNAUTÉ DE TOUS SES MEMBRES AVEC LE CHRIST, SON CHEF ET SON ÉPOUX

L'UNION DES HOMMES AU CHRIST, SCELLÉE PAR LA FOI ET PAR LE BAPTÊME, EST PARFAITE PAR L'EUCHARISTIE. LE SAINT-ESPRIT EST L'AME DE CETTE UNION.

L'essence mystérieuse de l'Église, communauté des hommes avec le Christ, apparaît surtout dans l'Eucharistie; elle y reçoit son expression parfaite; nous ne saurions mieux développer le mystère de l'Église qu'en partant du mystère de l'Eucharistie comme de son cœur. Considérons d'abord l'union avec le Christ commune à tous les membres de l'Église.

L'Eucharistie, comme sacrement et comme sacrifice, est le lien mystérieux qui unit tous les fidèles[1]. Dans la réception de l'Eucharistie et dans la participation au sacrifice eucharistique l'unité de l'Église est exprimée de façon parfaite. Le droit de participer à l'Eucharistie comme sacrifice et comme sacrement constitue l'élément principal de l'appartenance à l'Église. La foi et le baptême introduisent dans l'Église parce qu'ils rendent aptes à participer à l'Eucharistie; ils anticipent spirituellement la vertu du Christ eucharistique; ils confèrent la dignité de l'incorporation au Christ et donnent accès à la communion plus étroite et substantielle de son corps.

1. * Cf. le chapitre précédent, surtout au § 71.

Être membre de l'Église signifie donc être un vrai membre du corps du Christ. Dans un sens plus large l'homme est déjà membre du Christ parce qu'il fait partie du genre humain, dans la mesure où il est appelé par là à s'unir réellement au Christ et à entrer dans l'organisme de son corps[1].

A cette fin, l'homme doit d'abord s'attacher à son chef par la foi à sa dignité et à sa puissance. Il doit ensuite, pour appartenir à son corps proprement dit, pour devenir un membre qui soit en contact vivant avec son chef, pour entrer avec lui dans une union organique, recevoir en lui-même la signature, l'empreinte de son chef[2]. La première condition est réalisée par la foi, la seconde par le baptême. La foi et le baptême font de l'homme un membre du Christ dans l'organisme fondé par lui qu'est l'Église.

Dignité grande et surnaturelle que reçoit l'homme en devenant membre de l'Église! Merveilleuse union avec le Christ et, par le Christ, avec Dieu et avec tous les membres de l'Église! Sublime mystère que celui de cette appartenance à l'Église! Aussi grand que celui du corps mystique du Christ, que celui de l'Eucharistie, son achèvement, que celui de l'Incarnation, sa base, que celui de la grâce, son fruit.

On peut, avec l'Apôtre, représenter l'incorporation de tous les membres de l'Église dans le Christ sous la figure d'un mariage mystérieux[3]. Par l'Incarnation le Christ a assumé notre nature pour s'unir à nous. L'Incarnation est représentée

1. * Cf. p. 369.
2. * Cf. plus loin les §§ sur les sacrements (surtout p. 592).
3. * *Éph.*, v, 25-31. L'analogie du mariage revient à plusieurs reprises dans les *Mystères*. Elle donne l'image, la plus parfaite selon l'auteur, de l'union du Christ et de l'humanité, et même de la double union dont il parle. D'autre part, elle présente le grand avantage de « sauvegarder rigoureusement la distinction des personnes ». (Cf. p. 378.)

par les Pères comme un mariage mystérieux avec le genre humain ; virtuellement elle contient tout ce qui doit conduire à l'union parfaite du Fils de Dieu avec les hommes. Mais le principe d'unité qu'elle renferme ne s'épanouit que dans l'Église. Par la foi l'homme s'attache à l'époux divin ; par le baptême celui-ci scelle son alliance avec l'homme comme par un anneau nuptial. La foi et le baptême ont pour fin d'unir l'homme et le Christ en une seule chair dans l'Eucharistie, communion réelle de chair et de sang, et par là de féconder l'homme des trésors de grâce de son chef. Par son entrée dans l'Église l'âme devient la véritable épouse du Fils de Dieu ; le Fils de Dieu lui-même, par la bouche de l'Apôtre, non seulement compare au mariage son union avec l'Église et ses membres, il la présente comme l'exemple et le prototype de celui-ci. Une telle union n'est-elle pas un mystère ineffable et merveilleux, dépassant de loin tout ce que peut concevoir l'homme naturel ?

Si l'Église est dans tous ses membres le corps et l'épouse du Christ, la force de son chef et l'Esprit de son époux régneront merveilleusement en elle. Dans tous ses membres l'Église devient le temple du Saint-Esprit qui habite en elle comme l'âme habite dans le corps, pour manifester en elle sa puissance divine et divinisante. Il n'agit pas seulement en elle comme l'esprit de la sagesse et de l'ordre éternels qui préside à toutes les associations légitimes, il n'assiste pas seulement les individus et la collectivité dans leurs aspirations religieuses, pardonnant les péchés, guérissant les faiblesses et les infirmités morales. Il agit dans les membres du Christ comme dans le corps même du Christ, il les remplit de dignité. Il descend sur l'épouse du Christ, comme il descendit autrefois sur Marie, pour faire renaître en elle le Fils de Dieu dans sa sainteté et dans sa gloire divines. Par son ardeur divine il la transforme à l'image de la nature divine, d'une façon si puissante et si profonde qu'on peut dire que ce n'est plus elle qui vit, mais Dieu en elle ; il rend l'Église pareille à son chef et à son époux divin, à tel point qu'elle paraît être le Christ lui-même.

On peut comparer le nouveau membre d'une société à une plante mise dans une terre nouvelle ou greffée sur une autre

tige[1]. Sauf pour les membres de l'Église, cette image ne peut s'appliquer que d'une façon lointaine. Le sol, le tronc de la société, ne peut que donner une autre direction à la croissance du membre et le soutenir dans le développement de ses facultés ; il est incapable de transformer son essence intérieure, la source de sa vie ; il ne peut avoir sur lui qu'un effet, une influence morale.

Le membre de l'Église au contraire est assumé dans le Christ et, par le Christ, dans le sein de Dieu ; il est planté dans une terre céleste, greffé sur un tronc divin ; il entre dans une sphère nouvelle, surnaturelle, où sa nature est transformée et glorifiée, où elle reçoit une vie nouvelle, nourrie et entretenue par la lumière et la rosée d'un ciel nouveau. Le Saint-Esprit vient aussi dans les membres de l'Église pour les conduire, les guider, les guérir ; mais tout cela en fonction de leur élévation et de leur glorification. Le Saint-Esprit épanouit et developpe dans l'homme la vie divine qu'il a lui-même plantée dans sa nature ; il orne et parfait le temple de Dieu après l'avoir bâti.

Nous verrons plus tard comment le Saint-Esprit déploie graduellement cette activité dans chaque membre de l'Église[2]. Ici nous devons montrer que sa présence et son action dans les membres de l'Église comme membres du Christ sont si intimes et si grandes parce qu'elles sont l'effusion et le prolongement de sa présence et de son action dans l'humanité du Fils de Dieu. Procédant du Fils de Dieu et lui appartenant

1. * *Rom.*, VI, 5 : *Si, en effet, nous avons été greffés sur le Christ*... Cf. sur les images employées par l'Écriture pour désigner le peuple élu et plus tard l'Église, F. PRAT, S. J., *La théologie de saint Paul*, t. II, 18e éd., Paris, 1933, p. 331 ss., qui consacre d'ailleurs un chapitre spécial à l'Église dans saint Paul. « Paul se représente le baptême comme une greffe qui, nous entant sur le Christ, nous fait aspirer la sève divine ; il était donc naturel qu'il conçût l'Église sous l'image d'un olivier plongeant ses racines dans les profondeurs de l'économie antique et croissant à l'infini par l'adjonction de nouveaux rameaux (*Rom.*, XI, 16-26). L'allégorie est transparente : la « racine sainte et le tronc béni », ce sont les patriarches ; l'olivier, c'est l'Église, sortant de la Synagogue par une sorte de processus vital ; les rameaux, ce sont les membres de l'Église, les uns (les chrétiens de race juive) venus naturellement sur l'olivier franc, les autres (les chrétiens de la gentilité) tirés du sauvageon. C'est l'incrédulité qui arrache les premiers ; c'est la foi qui greffe les seconds ; mais les rameaux brisés conservent toujours l'espoir d'être réintégrés de nouveau et les rameaux entés doivent toujours craindre d'être rejetés à leur tour. » Pour la justesse de l'image, cf. p. 527, n. 1. Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église*.

2. * P. 573 ss.

comme tel, le Saint-Esprit passe nécessairement dans l'humanité de celui-ci et ensuite dans son corps mystique, auquel dès lors il appartient aussi[1]. Il lui appartient d'autant plus que, par l'Eucharistie, le Fils de Dieu demeure corporellement et substantiellement avec la plénitude de sa divinité parmi ses membres, au sein de l'Église ; en lui et par lui, le Saint-Esprit également habite personnellement et réellement parmi eux ; il devient l'Esprit, pour ainsi dire l'âme de l'Église[2].

Ainsi se concentre autour du grand mystère du Christ eucharistique la communauté réelle et merveilleuse des fidèles du Christ que nous appelons l'Église ; cette communauté, en elle-même un grand mystère, élève tous ses membres et agit en eux d'une manière mystérieuse[3].

§ 79

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE DANS SON ORGANISME OU DANS SA MATERNITÉ

LE SACERDOCE RÉENGENDRE LE CHRIST DANS SA PRÉSENCE SACRAMENTELLE ET LES HOMMES À LA VIE DIVINE. C'EST DANS CETTE MATERNITÉ QUE L'ÉGLISE EXERCE SON ACTIVITÉ SURNATURELLE.

Nous n'avons pas encore épuisé la grandeur de ce mystère. Dans la communauté qu'est l'Église, le Christ n'a pas seulement voulu faire des hommes les membres de son corps et agir en eux comme chef ; il a voulu choisir certains d'entre eux comme représentants et comme organes de sa propre activité, afin de donner à son Église un organisme intérieur bien qu'exprimé par des caractères extérieurs[1]. Il n'a pas seulement voulu s'unir comme époux à tous les hommes qui feront partie de l'Église, afin de les faire participer personnellement à sa dignité et à sa gloire ; il a voulu aussi que dans une partie de ses membres l'Église, son épouse, soit la mère des enfants régénérés en elle ; la régénération céleste du genre humain devait être parallèle à la génération naturelle, l'organisme de la famille du Christ parallèle à celui de la famille humaine. A cette fin le Christ s'unit de façon spéciale à une partie des membres de l'Église, il dépose entre leurs mains son patrimoine mystique, il les munit particulièrement de la puissance du Saint-Esprit pour qu'ils lui engendrent des enfants et les introduisent dans sa communion.

1. * Cf. p. 391.
2. * « Quod autem est anima corpori humano, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia » (saint Augustin).
3. * A. STOLZ, O. S. B. (*M. J. Scheeben und das Mysterium der Kirche*, dans *Der katholische Gedanke*, VIII, 1935, 116-124), tout en reconnaissant « qu'il n'y a guère de théologien moderne, avant ou après Scheeben, qui ait traité d'une façon théologiquement aussi exacte et profonde que lui ce point central de la doctrine catholique », fait à l'auteur un certain nombre de reproches qui peuvent se résumer en ceci : dans les explications et les images qu'il propose, il s'écarte de la tradition. Mais outre que nous sommes ici dans le domaine de l'explication ou de la théologie et que dans ce domaine la tradition est extrêmement complexe, il ne faut pas perdre de vue que ce chapitre sur l'Église est à comprendre essentiellement en fonction des chapitres précédents. Scheeben y a développé ses idées, basées surtout sur celles des Pères grecs, d'une union « physique » de l'humanité au Christ et par lui à Dieu. A. Stolz, s'appuyant surtout sur saint Augustin, oppose à cette conception celle, plus morale, d'une Église-vierge, épouse du Christ par la foi et la charité. Les deux conceptions ne doivent pas s'exclure d'ailleurs. L'union physique suppose l'union morale et, comme Scheeben l'a exposé à propos des fins de l'Incarnation (§ 64), une conception plus large et plus profonde ne contredit pas la conception courante, mais au contraire l'inclut et l'explique. Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* (coll. *Unam Sanctam*), Paris, 1946.

C'est le grand mystère de l'Église dans son sacerdoce. Le sacerdoce apparaît en premier lieu comme une médiation entre le Christ et ses enfants, semblable à celle de la mère entre le père et ses fils. Mais sa signification profonde doit être cherchée plus loin.

Le sacerdoce réengendre le Christ lui-même au sein de l'Église, dans l'Eucharistie et dans les cœurs des fidèles, par la vertu de l'Esprit du Christ qui anime l'Église ; il doit ainsi former organiquement son corps mystique, de même que Marie, par la vertu de cet Esprit, engendra le Verbe dans son humanité propre et lui donna son vrai corps. La conception miraculeuse et la naissance du Christ du sein de la Vierge sont l'exemple et la base de la conception plus large et spirituelle et de la naissance du Christ dans l'Église par le sacerdoce ; le sacerdoce se trouve vis-à-vis de l'Homme-Dieu dans un rapport semblable à celui de Marie vis-à-vis du Fils de Dieu descendant en elle et naissant d'elle. Les deux mystères se correspondent, s'éclaircissent, se relèvent mutuellement.

1. * Cf. J.-A. MOEHLER, *L'unité dans l'Église, ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, trad. par A. DE LILIENFELD, Paris, 1938. La seconde partie : *L'unité organique de l'Église*, illustrera les idées de Scheeben par une belle page d'histoire de la primitive Église, bien que les points de vue ne se correspondent pas toujours.

Par l'opération du Saint-Esprit, Marie concevait dans son sein le Fils de Dieu ; elle le faisait descendre du ciel par son acquiescement et donnait au monde l'Invisible sous une forme visible. Par la force du même Esprit, le prêtre reçoit le Fils de Dieu incarné pour le déposer au sein de l'Église sous les espèces eucharistiques. Par le sacerdoce le Christ naît de nouveau comme par une continuation de sa naissance miraculeuse de la Vierge ; le sacerdoce lui-même est, par rapport à l'Homme-Dieu, une imitation et une extension de la maternité mystérieuse de Marie. Il est, pour le Christ eucharistique, ce que Marie est pour le Fils de Dieu incarné.

A ce rôle de mère vis-à-vis du Christ formé dans son sein l'Église, dans son sacerdoce, joint son rôle mystérieux de mère vis-à-vis de chacun de ses membres. Le Christ est introduit sous la forme de l'Eucharistie dans l'Église pour que l'Église soit unie avec lui en un seul corps, et pour que lui renaisse dans ses membres. Le sacerdoce possède, par l'opération du Saint-Esprit, le pouvoir de réengendrer le Christ dans le cœur des fidèles et les fidèles dans le Christ, d'unir à eux le Christ substantiellement dans son vrai corps, de les nourrir de sa chair et de son sang dans une vie nouvelle, surnaturelle. Le sacerdoce réengendre dans l'Église le Christ, son chef, et réengendre les membres de ce chef.

L'introduction du vrai corps du Christ dans l'Eucharistie en vue de l'union avec son corps mystique et la formation de ce corps mystique lui-même, voilà les fonctions en même temps que les motifs de cette belle maternité que nous devons attribuer à l'Église dans son sacerdoce. Cette maternité n'est pas un vain nom, une faible analogie de la maternité naturelle. Elle ne signifie pas seulement que l'Église se comporte envers ses enfants comme une tendre mère, les soignant, les nourrissant, les guidant, les enseignant, les éduquant. Cette activité de l'Église et de son sacerdoce reçoit son vrai sens et son vrai caractère du fait que, d'une manière surnaturelle, le sacerdoce est au moins aussi réellement pour les enfants de l'Église ce qu'une mère humaine est pour ses propres enfants. Ce rapport est aussi réel que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie réalisée par l'intervention du prêtre, et que l'existence de la vie surnaturelle des enfants de Dieu

également réalisée par elle. Il est aussi miraculeux et mystérieux que les deux effets auxquels il est lié[1].

Ineffable dignité conférée au sacerdoce et par lui à l'Église ! Il lui est donné d'engendrer l'Homme-Dieu dans son existence sacramentelle, et les hommes dans leur existence supérieure, divine. Merveilleuse fécondité de l'Église dans cette maternité, indicible union avec le Saint-Esprit qui opère dans son sein des miracles semblables à celui qu'il opéra dans le sein très pur de Marie !

Cette maternité surnaturelle est le mystère central de l'Église comme société organique. C'est par elle que la communauté de l'Église devient l'organisme parfait, dans lequel la mère unit les enfants au père ; c'est par elle que le corps de l'Église, le corps mystique du Christ, se développe et se parfait ; par elle que se maintient et se continue la présence et l'union du chef avec ses membres. Cette maternité enfin est à la base de toutes les conditions et activités sociales qui ordonnent et forment l'Église dans son existence et dans son développement ; c'est elle qui leur donne le caractère surnaturel et mystérieux qu'elles ne pourraient avoir autrement.

Toute l'activité sacerdotale de l'Église concourt, pour reproduire le langage de l'Apôtre, à former le Christ dans ses membres, à les unir avec le Christ, à les rendre semblables à lui, à les faire croître jusqu'à la mesure de l'âge parfait du Christ[2] ; dans une mesure plus ou moins grande, ce but donne à toute cette activité une signification supérieure et sur-

1. * Comme on le voit, l'auteur parle ici des fonctions organiques exercées dans le corps du Christ par une partie des membres de ce corps, unie plus étroitement au chef par une consécration particulière, c'est-à-dire des fonctions du sacerdoce. Il illustre cette activité en la comparant à une maternité, et plus particulièrement à la divine maternité de Marie. Cette maternité du sacerdoce a une double fonction : elle engendre le Christ dans l'Église, dans son existence sacramentelle, et elle engendre les fidèles à la vie surnaturelle par les sacrements.

Elle n'exclut cependant pas la maternité de l'Église tout entière, épouse du Christ. Aux deux paragraphes précédents, l'auteur a montré que l'Église est le corps et l'épouse de l'Homme-Dieu dans tous ses membres. « Corps mystique du Christ, l'Église est aussi sa véritable épouse ; fécondée par sa vertu divine, elle lui enfante à lui-même et à son Père des enfants célestes ; elle nourrit ces enfants de la substance et de la lumière de son époux et les conduit par delà toute la nature créée dans le sein du Père céleste » (p. 543 ; voir aussi p. 590). Il y a peut-être un certain inconvénient à superposer les deux images. Cf. A. Stolz, *a. c.*, p. 119.

2. *Éph.*, IV, 11-15.

naturelle ; en tout s'exprime la noble maternité de l'Église.

Comme une mère céleste, l'Église nourrit ses enfants du pain céleste, de la chair du Fils de Dieu ; dans la chair et dans le sang de celui-ci, elle leur communique un don qu'ils peuvent offrir en sacrifice parfait et dans lequel ils peuvent s'offrir eux-mêmes dignement à leur Père céleste, l'honorer comme il convient, le remercier, satisfaire pour leurs fautes et obtenir de lui d'abondantes grâces.

Dans la confirmation cette mère céleste leur imprime au front le sceau du Saint-Esprit, afin de les armer et de les fortifier pour le combat. Comme une mère céleste elle les lave de la boue du péché ; après une séparation malheureuse, elle les reconduit dans les bras du Père céleste ; elle les guérit et les fortifie dans les maladies du corps et de l'âme, surtout au moment décisif où il s'agit de conquérir au prix d'un dur combat l'entrée dans le sein de Dieu. Comme une mère céleste elle se régénère dans les représentants mêmes de sa dignité maternelle, dans son sacerdoce ; elle accompagne de sa bénédiction ceux de ses enfants qui, dans son esprit et en vertu de la consécration du Saint-Esprit qui leur est communiquée, s'engagent à la génération corporelle et à l'augmentation du nombre de ses enfants.

Dans toutes ces activités l'Église agit en vertu de cette maternité que nous venons de décrire, développant et manifestant toujours davantage la merveilleuse fécondité que lui donne son union avec le Saint-Esprit[1]. Mais elle ne doit pas seulement se montrer féconde en communiquant à ses enfants et en renouvelant en eux une union toujours croissante avec le Christ et avec son Père céleste ; elle doit encore guider et conduire l'activité que ses enfants ont à exercer pour entrer dans cette union, pour la manifester et la poursuivre ; elle doit les enseigner et les éduquer. Elle doit leur enseigner ces vérités surnaturelles et mystérieuses que le Fils de Dieu lui a apportées du sein de son Père, elle doit les initier aux mystères de Dieu, à leur propre condition et à leur destinée surnaturelles ; elle doit les enseigner avec l'autorité et l'infaillibilité qui conviennent à la dignité de celle qui représente Dieu comme épouse du Christ et à la grandeur de la foi qu'elle

1. * Sur la participation des fidèles aux activités sacerdotales de l'Église, cf. plus loin p. 559.

doit engendrer en eux. Elle doit les conduire de telle façon que, sûrs et confiants, ils puissent s'avancer vers le terme mystérieux et surnaturel dont ils ont déjà par anticipation pris possession dans leur chef divin.

Le pouvoir d'enseigner et de gouverner, même avec une certaine infaillibilité, n'apparaît peut-être pas en soi comme un grand mystère ; conféré à l'Église comme mère céleste du genre humain, lié à sa maternité, contenu en elle, il devient par elle un grand mystère. Il suppose que, dans son sacerdoce, l'Église est vraiment l'épouse du Christ et l'organe du Saint-Esprit ; il suppose que le Saint-Esprit, par la même présence et union merveilleuses où il lui accorde sa fécondité, la met en état d'en conserver le fruit dans les fidèles, de le développer, de le rendre utile et salutaire par l'obéissance dans la foi et les mœurs.

§ 80

RAPPORTS DE LA MATERNITÉ SACRAMENTELLE AVEC LA MATERNITÉ JURIDICTIONNELLE ET L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE. LEUR UNITÉ

À CÔTÉ DU POUVOIR D'ORDRE, LE POUVOIR DE JURIDICTION OU POUVOIR PASTORAL A POUR MISSION D'ENSEIGNER ET DE CONDUIRE LES FIDÈLES. L'UNITÉ DE CE POUVOIR PASTORAL REPOSE SUR UN GRAND-PRÊTRE INFAILLIBLE. DANS SON UNITÉ LE SACERDOCE CONSTITUE L'ÉPOUSE DU CHRIST ET LA MÈRE DES FIDÈLES.

La maternité de l'Église, représentée par une partie privilégiée de ses membres, comprend, selon ce qui vient d'être dit, deux pouvoirs, celui qui dispense la grâce, et celui qui en régit l'emploi et notamment l'acquisition. Il est nécessaire de préciser les rapports de ces deux pouvoirs, afin de mieux faire saisir l'organisation mystique de l'Église.

Cette distinction coïncide avec celle que les anciens théologiens faisaient entre le *pouvoir d'ordre* et le *pouvoir de juridiction* ; ils y voyaient deux pouvoirs essentiellement distincts, séparables même dans leurs détenteurs. Dans les temps modernes cette distinction a été souvent attaquée. On a fait valoir d'une part qu'elle était inadéquate, excluant le pouvoir d'enseigner, d'autre part qu'elle séparait trop les pouvoirs. Il est possible que beaucoup de théologiens, comprenant

cette distinction d'une manière trop superficielle, aient donné prise à ces objections ; mais pour le fond elle est profonde et riche de conséquences importantes [1].

Par pouvoir de juridiction il ne faut pas seulement entendre le pouvoir législatif externe au sens ordinaire, tel qu'il se rencontre dans d'autres sociétés, mais d'une manière générale le pouvoir par lequel l'Église conduit et règle avec autorité l'activité de ses sujets, en fixe les normes et les fait respecter. C'est exactement ce que fait l'Église dans l'usage de son pouvoir de magistère, quand elle règle et conditionne, en vertu de son autorité divine, non seulement les actions extérieures, mais aussi leur principe, la conviction interne. Dans la juridiction, il est vrai, on songe ordinairement au pouvoir disciplinaire sur les actes externes, sur l'ordre extérieur de la société, parce qu'ici seulement s'exerce un jugement extérieur, une *iurisdictio* au sens propre. L'Église possède également un pouvoir judiciaire dans les choses de la foi, sinon pour trancher le fait de la foi intérieure, du moins pour décider de son caractère obligatoire.

Abstraction faite de cela, on pourrait renoncer au terme *pouvoir de juridiction* et lui substituer celui de *pouvoir pastoral.* Notre-Seigneur lui-même a employé cette expression [2] ; elle renferme tout ce que l'Église doit faire pour conduire et éduquer ses enfants ; elle doit *les paître* et *les conduire*, les paître par l'enseignement de la foi, les conduire par la réglementation de leurs œuvres. Cette expression a encore l'avantage d'atténuer le contraste avec le pouvoir d'ordre, la prêtrise, et de faciliter la compréhension des rapports mutuels des deux pouvoirs.

1. * Scheeben rattache ici, comme saint Thomas, le magistère au pouvoir de juridiction. Dans sa *Dogmatique* (l. I, § 10, *Organisation concrète de l'apostolat enseignant. Ses rapports avec les deux pouvoirs et les deux ordres hiérarchiques fondamentaux institués par Jésus-Christ*, trad. BÉLET, t. I, p. 102 ss.), il s'attaque également à la division tripartite courante : pouvoir royal, sacerdotal et prophétique, bien qu'ailleurs nous l'entendions souvent revenir sur cette triple fonction du Christ et du chrétien. Mais il y rattache le pouvoir de magistère, en partie au pouvoir d'ordre (comme témoignage authentique et prédication officielle de la doctrine de Jésus-Christ), en partie au pouvoir de juridiction (devoir d'enseigner avec autorité). Sur le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, cf. M.-J. CONGAR, O. P., *Ordre et juridiction dans l'Église*, dans *Irénikon*, X, 1933, p. 22, 97, 243 et 401, qui laisse de côté le magistère, et Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, I, p. 31 ss. qui rattache le magistère au pouvoir de juridiction.

2. * Cf. *Jean*, XXI, 15-17.

Retenons d'abord que le pouvoir pastoral n'est pas donné formellement dans et par le pouvoir d'ordre ; il peut y avoir des prêtres et des évêques sans juridiction proprement dite. Le sacerdoce, en vertu de son pouvoir d'ordre, constitue comme la classe noble de l'Église, celle qui se distingue des autres par sa dignité supérieure et par la possession de grâces surnaturelles sociales. En vertu de cette position le sacerdoce est appelé à exercer normalement et d'une façon générale le pouvoir pastoral dans l'Église ; il porte en lui le pouvoir d'éduquer les autres fidèles comme leur mère spirituelle. Uni davantage à l'Homme-Dieu, habité par l'Esprit-Saint dont la grâce le féconde, il est l'organe par lequel cet Esprit introduit l'Église en toute vérité [1] et la conduit au bien.

Mais cela ne veut pas dire que le pouvoir pastoral habite sans plus, entièrement ou en partie, dans chaque prêtre en vertu de sa dignité sacerdotale, ni même que chacun ait le droit de mettre en œuvre sa fécondité spirituelle et de disposer des trésors de grâces qu'elle contient pour lui-même ou pour les autres fidèles ; ce droit n'appartient pas au pouvoir sacerdotal comme tel, mais au pouvoir pastoral. Celui-ci seul conduit et règle l'activité ecclésiastique des simples fidèles et, plus encore peut-être, les activités par lesquelles le Saint-Esprit répand ses grâces. Le Saint-Esprit confie normalement la direction et le gouvernement de l'Église au sacerdoce ; pour unifier et ordonner la multiplicité des organes de l'Église, il doit aussi régler l'exercice du pouvoir sacerdotal et la transmission du pouvoir pastoral selon un ordre déterminé, le soumettre à une conduite unique. L'organisme ecclésiastique, fondé sur la distinction entre les organes sacerdotaux du Christ et les autres membres, doit nécessairement être continué et parfait par l'organisation du pouvoir de gouvernement.

De l'unité du pouvoir pastoral dépend donc en particulier l'unité de l'Église dans sa vie sociale. Cette unité doit montrer qu'un seul esprit travaille dans les organes multiples de l'Église, qu'il unit les organes en un seul tout et leur permet d'exercer, dans cette unité, une activité régulière. Les membres et les organes de l'Église forment l'*unique* corps du

1. * Cf. *Jean*, XVI, 13.

Christ, réunis par l'Eucharistie comme par la source commune de vie, et sont appelés à représenter la plus haute unité, celle de la Trinité. Leur unité doit se manifester en ce qu'ils forment un corps compact dans le développement de leur vie et de leur activité ; l'unité et l'harmonie de la vie sociale extérieure doit refléter fidèlement l'unité intérieure et mystérieuse.

L'unité du pouvoir pastoral consiste, aux dires de la foi, en ce que toute la plénitude de ce pouvoir est déposée dans un grand-prêtre *unique* ; tout le troupeau de l'Église, prêtres et grand-prêtres y compris, lui sont soumis ; nul ne peut obtenir et exercer le pouvoir pastoral que dans sa dépendance et en union avec lui. L'édifice social de l'Église repose tout entier sur lui comme sur son fondement, de lui le pouvoir pastoral s'étend aux autres pasteurs comme les rayons jaillissent du soleil, les ruisseaux de la source, les branches de l'arbre. En lui repose la plénitude du pouvoir pastoral ; nul autre pouvoir indépendant du sien n'est concevable dans l'Église. C'est pourquoi l'Église est vraiment et parfaitement une, non seulement dans sa cime, mais dans sa racine et à partir de sa racine. Une unité moindre est inconcevable dans l'Église si l'on ne veut pas que son organisation sociale soit entièrement en contradiction avec son essence interne.

Si beaucoup de théologiens n'ont pu s'élever à cette notion de la papauté dans l'Église[1], un des motifs, et non le moindre, en est peut-être qu'ils ne considèrent pas assez l'Église du point de vue de son essence mystérieuse et surnaturelle. Cette essence se reflète et s'exprime précisément dans la papauté. On concevait une Église fondée par Dieu, mais d'après le plan des sociétés naturelles ; l'unité de gouvernement dans ces sociétés, même si elles ont une constitution monarchique, n'est jamais qu'une représentation de l'interêt commun ; la réunion des pouvoirs en une seule main n'appartient pas à l'essence de ces sociétés, elle forme un mode spécial de leur existence et de leur organisation effective. Le monarque est

1. * Dans l'édition Höfer (p. 455) Scheeben ajoute « avant le concile du Vatican ». Dans sa *Dogmatique* (l. I, § 32 : *Infaillibilité des jugements du pape ou du Saint-Siège*, trad. BÉLET, p. 342 s.) il donne un aperçu historique de ces erreurs.

plus le sommet de la société que son fondement ou qu'une condition essentielle de son existence. L'Église au contraire se forme autour d'un point central surnaturel déjà donné qui est le Christ avec son Saint-Esprit ; celui-ci agira normalement dans l'organisme social par *un* représentant, *un* organe. Ce n'est pas l'Église qui établit d'elle-même ce représentant, il n'est pas non plus établi par Dieu pour conclure l'Église en un tout unique. Il doit porter l'Église comme le fondement sur lequel elle s'édifie[1], par lequel elle repose sur le Christ et sur le Saint-Esprit ; il n'opère ou ne couronne pas simplement cette unité, il en est une condition essentielle. L'Église, comme société, est en lui comme elle est dans le Christ ; elle est par lui dans le Christ, car le Christ, le chef qui la régit, n'est en elle avec son pouvoir pastoral que par lui.

Si telle est la vraie notion de l'unité du pouvoir pastoral dans l'Église et de l'unité de l'Église conditionnée par le pouvoir pastoral, on comprend sans peine que l'infaillibilité qui y est rattachée, ou plutôt qui lui est essentielle, réside dans le représentant du pouvoir pastoral complet. Le pouvoir pastoral *doit* être infaillible, du moins en matière de foi et de mœurs, sinon il ne pourrait conduire ses sujets en toute sécurité ; il l'*est* en fait, parce que ses détenteurs ne sont que les représentants du Christ et les organes du Saint-Esprit. Celui qui possède le pouvoir dans toute sa plénitude, qui est le représentant qualifié du Christ et l'oracle du Saint-Esprit, doit aussi posséder l'infaillibilité, pour autant qu'il agit en vertu de ses pleins pouvoirs et fait valoir ces pouvoirs dans toute leur étendue[2]. Par lui le Christ veut réunir tous les

1. * Cf. *Matth.*, XVI, 18 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »
2. C'est ce qui n'a lieu que lorsque le pape émet une *regula* ou une *lex credendi* universellement et strictement obligatoire. Des opinions personnelles ou des déclarations d'autre espèce n'y sont pas comprises, pas même strictement une admonition ou une sommation, voire une simple censure, bref aucune volonté qui ne soit reconnue en domaine de discipline *comme ayant force de loi*.
* L'édition Höfer (p. 455) laisse tomber cette note. Le concile du Vatican s'est en effet chargé de préciser le sens et la portée de sa définition. Cf. la *Dogmatique* de l'auteur, l. I, n. 496 s. (trad. BÉLET, p. 344 s.) Cf. également L. CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3e éd., Paris, 1929. Scheeben prit une part très active aux polémiques que le concile du Vatican suscita en Allemagne, lorsque Döllinger et d'autres asvants s'attaquèrent violemment à l'infaillibilité pontificale. Voir un bel

membres de l'Église en lui-même dans l'unité de la foi et de la charité ; par lui et en lui les fidèles doivent s'attacher à leur chef surnaturel et se laisser diriger par le Saint-Esprit.

Cette infaillibilité surnaturelle du pouvoir pastoral dans le pape, autant que l'unité de ce pouvoir dans sa personne constitue le reflet de l'essence intérieure et mystérieuse de l'Église ; elle est en elle-même un mystère surnaturel et manifeste la grandeur divine de l'Église. Une simple infaillibilité de corps, de toute l'Église ou de tout l'épiscopat, résultant d'un accord commun, ne serait qu'un moyen de fortune imparfait et superficiel, indigne de l'activité grandiose et merveilleuse que le Saint-Esprit déploie dans l'Église ; d'autre part elle semblerait soustraite à l'influence directe du Saint-Esprit et posée sur une base naturelle. Si c'est le Saint-Esprit qui rassemble les peuples, pourquoi ne les rassemblerait-il pas de façon organique, en les rapportant à un centre commun ?

Il est vrai que là où existe vraiment un tel accord des fidèles ou de leurs pasteurs dans la foi, cet accord doit être attribué au Saint-Esprit dans son action universelle ; mais son infaillibilité trouve également une cause et une garantie naturelle prépondérante dans le fait que l'accord constant de tant d'hommes ne peut être produit que par la vérité objective. Cet argument naturel laisse évidemment dans l'ombre le mystère de l'infaillibilité ; ceux qui voient dans cet accord la source de l'infaillibilité de l'Église laissent entendre trop clairement qu'ils ont peur du surnaturel et du mystère et qu'ils s'en accommodent mal. Ils sapent en même temps son organisation extérieure qui repose essentiellement sur une base surnaturelle ; il manquerait à l'Église un organe pour créer l'accord des fidèles là où il n'existe pas ; la parole du pape ne serait que le témoignage officiel de l'accord existant ; le pape lui-même ne serait que l'organe de la collectivité et, à ce titre seulement, l'organe du Saint-Esprit habitant en elle ; sa foi ne serait pas

article de lui : *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit*, dans *Das ökumenische Concil vom Jahre* 1869, II, p. 505-547 et III, p. 81-133, 212-263 et 401-448. La première partie de cet article *(Les dogmes de l'Immaculée Conception de Marie et de l'infaillibilité du pape comme manifestation de la surnaturalité du christianisme)* a été récemment publié à part par J. SCHMITZ, sous le titre : *Maria Schützherrin der Kirche*, Paderborn, 1936.

le fondement de la foi de la communauté ; au lieu de porter la communauté selon la parole du Sauveur, il serait porté par elle.

Pourquoi ne pas admettre un mystère à la base de l'organisation extérieure, dans un édifice dont toute l'essence est mystère ? Pourquoi le Saint-Esprit, qui habite avec sa merveilleuse fécondité dans le sacerdoce et répand par lui ses grâces dans l'Église, n'habiterait-il pas au centre de l'édifice social qu'est l'Église, dans le détenteur du pouvoir pastoral, de façon à unir par lui le troupeau tout entier dans l'unité de la foi et de la charité et à donner par lui à tout l'édifice son unité et sa solidité ? Cette union du Saint-Esprit avec le chef de l'Église sera un miracle, un grand miracle ; c'est ce qu'elle doit être. D'une façon générale l'Église est une construction divine merveilleuse ; quoi d'étonnant à ce que son fondement soit si merveilleux ? Elle est l'épouse de l'Homme-Dieu, quoi d'étonnant à ce qu'elle lui soit si intimement unie dans son chef, à ce qu'elle soit merveilleusemen gouvernée par lui dans ce chef ?

Seul le mystère de la plénitude du pouvoir pastoral dans le chef des évêques permet de comprendre tout à fait le mystère de la noble maternité de l'Église, tel que nous l'avons décrit plus haut.

A parler strictement la maternité de l'Église n'appartient pas à la totalité de ses membres, mais seulement aux dépositaires de la fécondité et du pouvoir pastoral, qui engendrent, nourrissent et gouvernent les enfants de l'Église[1]. Elle appartient en un mot aux pères de l'Église. Nous les nommons

1. Cette maternité ne peut être attribuée que dans un sens analogique à tous les membres de l'Église ; tous ne répandent pas la grâce ou ne l'attirent pas par le sacrifice sacerdotal, tous ne peuvent pas conduire les autres avec autorité, mais tous peuvent cependant obtenir la grâce par la prière et par le sacrifice personnel, et conduire les autres au bien par leur influence. Cette fécondité et cette activité générales de tous les membres n'excluent ni ne suppriment la maternité au sens strict ; elles ne peuvent exister qu'en s'appuyant sur celle-ci, de même que celle-ci ne peut déployer efficacement sa fécondité et son activité qu'en union avec les premières. Les deux espèces de maternité sont intimement connexes et se soutiennent mutuellement. La justification et le sens de la maternité générale reposent sur le fait que tous les membres de l'Église sont unis au Christ et que, comme tels, fécondés par son Esprit, ils sont appelés à porter du fruit et à contribuer à la formation de son corps mystique en eux-mêmes et dans le tout auquel ils appartiennent.

* Cf. plus haut, p. 551, n. 1 et plus loin, p. 589.

pères à cause de leur sexe, exigé par le Christ pour l'exercice des fonctions supérieures dans l'Église. Mais si l'on considère leur place dans l'Église formellement dans son caractère surnaturel, si on tient compte de leur dignité plus que de leur personne, ils portent manifestement le caractère de la maternité[1]. Leurs personnes apparaissent comme spécialement unies au Christ dans son Saint-Esprit ; par elles l'Homme-Dieu, comme le père par la mère, engendre ses enfants, les nourrit, les éduque. Sous ce rapport la multiplicité même de leurs personnes ne peut entrer en ligne de compte, mais uniquement l'unité de leur lien avec le Christ et avec le Saint-Esprit ; or cette unité est également représentée dans l'organisme extérieur par la dépendance de tous vis-à-vis de celui qui détient le pouvoir pastoral dans sa plénitude.

Dans cette double union, avec le Christ et le Saint-Esprit à l'intérieur, avec leur représentant à l'extérieur, le sacerdoce constitue l'unique épouse du Christ. Le Christ féconde son sein pour qu'il engendre et nourrisse les enfants de l'Église, ornant son chef de son pouvoir pastoral ; le sacerdoce constitue donc aussi l'unique mère des fidèles. Mais tous les prêtres ensemble ne constituent cette maternité que dans la mesure où leur chef, le pape, la constitue à lui seul. Pour autant qu'ils agissent en vertu de cette double union, les qualités de leurs personnalités propres n'entrent pas en considération ; que cette personnalité soit bonne ou mauvaise, c'est le Christ qui opère par eux comme par ses organes ; cette activité reste féconde et infaillible, abstraction faite des propriétés personnelles de l'organe ; féconde dans l'exercice du pouvoir sacerdotal, infaillible dans l'exercice du pouvoir pastoral plénier en matière de foi et de mœurs.

C'est là le sens concret des mots compris trop souvent d'une façon vague : l'Église comme telle ne peut pas se tromper, les erreurs de ses membres et de sa hiérarchie ne l'atteignent pas. Elle reste immaculée et sainte, instrument de la vertu fécondante et régissante du Saint-Esprit. Pour autant qu'ils sont nés de son sein par la vertu du Saint-Esprit, nourris et guidés par elle, les enfants de l'Église sont immaculés et saints, enfants de Dieu dans leur essence et dans leur

1. * Voir la critique de A. Stolz à propos du caractère paradoxal de cette double image dans l'article cité, p. 123.

vie. Mais les représentants de la maternité merveilleuse de l'Église ne répondent pas toujours à leur dignité, comme les enfants de l'Église ne se conduisent pas toujours en enfants, contrecarrant en eux-mêmes la fécondité de leur mère et se soustrayant à sa conduite. Le visage extérieur de l'épouse céleste est souvent souillé et déformé ; beaucoup d'ivraie apparaît dans son sein, bien qu'elle n'y ait pas ses racines, et jette une ombre sur ses fleurs célestes.

Si la gloire et la grandeur intérieures de l'Église se manifestent souvent par un rayonnement éclatant, ces signes de lumière ne suffisent pourtant pas à dévoiler sa mystérieuse grandeur. *La vraie gloire de la fille du roi est à l'intérieur*[1] ; elle est contenue dans le pouvoir merveilleux par lequel le Saint-Esprit opère en elle ; elle se manifestera quand ce pouvoir aura entièrement purifié, sanctifié, glorifié et divinisé tous ses enfants fidèles. La gloire de l'Église est d'autant plus grande et plus belle qu'elle est moins visible et compréhensible de l'extérieur ; elle est d'autant plus divine que la boue qui la recouvre parvient moins à la détruire ou à l'altérer.

Ces deux raisons font apparaître l'Église comme un mystère grandiose, exigeant toute la force d'une foi divine qui s'élève au-dessus de tout ce qui est visible et naturel, mais donnant à cette foi un objet ineffablement grand.

§ 81

LE MYSTÈRE SACRAMENTEL DANS LE CHRISTIANISME

ON PEUT APPELER MYSTÈRE SACRAMENTEL LE MYSTÈRE UNI À UNE CHOSE VISIBLE. DANS CE SENS LE PLUPART DES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME SONT DES MYSTÈRES SACRAMENTELS. PAR EUX DIEU SE COMMUNIQUE À LA NATURE MATÉRIELLE ET, À TRAVERS CELLE-CI, À LA NATURE SPIRITUELLE. CETTE ÉCONOMIE, QUI AURAIT DÉJÀ ÉTÉ CELLE DE LA GRACE ORIGINELLE, N'EST PAS CONDITIONNÉE PAR LA FAIBLESSE DE L'HOMME. TOUT LE CHRISTIANISME, BASÉ SUR LE CARACTÈRE SACRAMENTEL DE L'HOMME-DIEU, EST UN ORGANISME SACRAMENTEL.

Le caractère mystérieux de l'Église se manifeste par excellence dans ses sacrements, comme on peut déjà le déduire

1. * *Psaume XLIV*, 14.

de ce qui précède. L'organisme intérieur et surnaturel de l'Église s'édifie par les sacrements et en rapport avec eux; c'est par eux que s'exerce la force surnaturelle de cet organisme.

Avant d'étudier l'essence des sacrements proprement dits, ou plutôt pour nous placer à un point de vue qui les domine, soulignons une notion qui pénètre tout le christianisme et qui est à la base des sacrements : la notion du mystère sacramentel en général.

Dans sa signification première le mot « sacrement » est peut-être équivalent à celui de « mystère »; les deux expressions du moins ne se contredisent pas. Dans le langage ecclésiastique primitif elles étaient parallèles. Les Pères latins emploient *sacramentum* comme corrélatif du grec « μυστήριον ». L'opposition selon laquelle *sacramentum* signifierait une chose visible, μυστήριον une chose cachée, n'apparaît pas. Au contraire, les Pères latins appliquent à des choses tout à fait cachées, comme la Trinité, le mot *sacramentum*; et les Grecs appellent μυστήριον des choses visibles comme les sept sacrements, en raison du mystère contenu en elles[1].

Au cours de l'histoire le sens du mot *sacramentum* évolue[2]; on l'applique à des choses visibles qui contiennent d'une certaine façon un mystère au sens propre, qui sont donc *mystérieuses* malgré leur visibilité. En de telles choses le mystère, le secret, est lié à l'élément apparent, et la résultante

1. * Cf. J. DE GHELLINCK, S. J., E. DE BACKER, J. POUKENS, G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot sacramentum. I. Les antinicéens*, Louvain, 1924. Le mot sacrement a chez les Pères un sens très large, et on peut entendre par là toute chose sainte et toute fonction rituelle. Quant au mot μυστήριον employé encore actuellement par les Grecs pour désigner le sacrement, il signifiait surtout à l'origine chose secrète, cachée. Pour l'emploi des deux mots dans l'Écriture, cf. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, note L, *Sens profane et sens biblique du mot* μυστήριον. En traduisant μυστήριον par *sacramentum* un certain nombre de fois sans raison apparente (ailleurs il est simplement repris : *mysterium*), la Vulgate a consacré la parenté de signification de ces deux mots dans la tradition ecclésiastique. Sur le sens de ces mots dans la tradition comme mystère cultuel, liturgique, cf. introd., p. X.

2. * Cf. sur cette évolution A. MICHEL, *Le mot et la notion du sacrement*, dans *Dict. de théol. cath.*, XIV, 1939, col. 485-644. — « Il n'existe pas dans le Nouveau Testament de terme générique désignant les rites symboliques institués par Jésus-Christ pour conférer la grâce. Comme μυστήριον, assez souvent traduit par sacramentum dans la Bible latine, prend quelquefois le sens de symbole ou de signe sacré, il sembla le plus propre à exprimer les véhicules sensibles de la grâce, quand on eut l'idée de les comprendre sous une appellation unique. » F. PRAT, *op. cit.*, p. 305.

participe aux caractéristiques des deux facteurs : on pourrait l'appeler *mystère sacramentel*. Les deux parties qui se joignent participent même à leur caractère mutuel dans la mesure où l'une se rapporte à l'autre. On pourrait appeler le mystère caché dans le sacrement, mystère sacramentel, surtout pour autant qu'il est lié au sacrement même.

Le sens de ces définitions apparaîtra clairement par des exemples. Mais auparavant, précisons-les encore.

Le mystère sacramentel contient deux éléments qu'il importe de considérer, le mystère comme tel caché dans le sacrement, et son union au sacrement, à la chose visible. Il n'y a mystère sacramentel dans l'acception pleine du mot que si les deux éléments sont parfaitement constitués[1].

En ce qui concerne le *premier*, seul est ici mystère ce qui est mystère au sens théologique du mot, ce qui est vraiment surnaturel, ce qui n'est perceptible ni par les sens ni par la raison. Il ne viendra à l'idée de personne d'appeler l'homme ou son corps un sacrement ou un mystère sacramentel, pour le motif qu'il cache une âme; l'âme est une chose naturelle, naturellement connaissable, sinon aux sens, du moins à la raison.

Quant au second élément, l'union du mystère sacramentel avec la chose visible, il peut être double, *réel* ou *idéal*. L'union idéale se présente quand une chose visible contient un mystère comme le symbole ou l'image qui peut servir à le concrétiser ou à le représenter[2]. Dans ce sens les Pères parlent parfois de sacrements de la Trinité dans les créatures. Mais ce lien purement idéal ne noue pas vraiment la chose visible à l'invisible. Si le mystère sacramentel possède une réalité objective, l'union doit être réelle, semblable à celle de la personne divine du Christ avec sa nature humaine, à celle du corps glorifié du Christ avec les espèces sacramentelles, à celle de la grâce avec

1. * Cf. p. 10, sur le sens où il faut entendre le mot mystère chez Scheeben. Ici un nouvel aspect du mystère est développé, son union à l'élément matériel qui le signifie et le contient, cela en vue d'exposer l'économie sacramentelle du christianisme.

2. * Dans le même sens Scheeben avait parlé, au § 27, p. 158, d'une *mission symbolique* du Saint-Esprit dans la colombe au-dessus du Jourdain, lors du baptême du Christ, non que le Saint-Esprit n'y ait pas été présent dans son caractère hypostatique, mais parce qu'il s'y montrait simplement à la créature sous un symbole sensible. Tandis que la mission du Fils dans l'Incarnation et celle du Saint-Esprit dans la grâce sont des missions *réelles*.

l'homme. Dans l'union idéale le sacrement est certes sacrement, mais sacrement *vide;* il ne contient pas vraiment le mystère. Dans l'union réelle c'est un sacrement *plein*, réellement rempli du mystère, réellement mystérieux. Et si le mystère est réellement présent dans la chose visible, il devient aussi présent à celui qui la voit ; non certes qu'il voie le mystère en soi, mais, connaissant par la foi l'union des deux éléments, il sait aussi qu'en voyant le signe il se trouve en présence du mystère.

Car il appartient à l'essence du mystère sacramentel de rester mystère dans le sacrement. Ce ne serait pas le cas si le mystère était simplement manifesté ; il y a quelque chose dans le sacrement qui est et qui reste caché. Cela n'exclut pas que le sacrement soit de nature à concrétiser l'essence et la signification du mystère ; dans l'Eucharistie par exemple les espèces du pain et du vin représentent le rôle du corps du Christ, qui est de nourrir et d'unir. Cela n'exclut pas que dans le sacrement la présence du mystère se manifeste par un certain rayonnement ; dans l'humanité du Christ par exemple l'union hypostatique se manifestait par les miracles. Mais l'essence du mystère surnaturel reste invisible dans le sacrement ; elle reste objet de foi ; c'est à la foi de saisir sous le sacrement ce que ne peuvent atteindre ni les sens, ni la raison qui scrute les phénomènes constatés par les sens.

Dans ce sens la plupart des mystères du christianisme sont des mystères sacramentels ; dans la plupart se retrouve cette union réelle de l'invisible avec le visible. La Trinité ne l'est pas, du moins pas directement en elle-même ; elle le devient indirectement par l'Homme-Dieu. Le premier homme, tel qu'il sortit de la main de Dieu, était un mystère sacramentel ; la grâce surnaturelle, invisible, s'unissait à sa nature visible. L'Homme-Dieu l'est davantage encore ; il est manifestement le grand sacrement, comme la Vulgate traduit de façon significative le grec μυστήριον, *le sacrement de piété qui a été manifesté dans la chair*[1]. Le surnaturel au sens le plus élevé s'est uni ici de la manière la plus intime et la plus réelle à l'humanité visible, à la chair qui désigne l'humanité dans

1. *I Tim.*, III, 16.

sa partie visible, et de telle façon que, bien qu'il fût substantiellement et personnellement présent dans la chair, il se tînt néanmoins caché en elle. L'union hypostatique avec le Verbe est ici le mystère contenu dans le sacrement de la chair. Cette chair elle-même, élevée par la vertu de la divinité à un mode d'existence spirituel surnaturel, devient à son tour le mystère contenu dans le sacrement de l'Eucharistie, où elle s'unit si étroitement aux espèces visibles du pain qu'elle remplace complètement leur substance homogène naturelle et est rendue présente par elles. En connexion avec l'Incarnation et avec l'Eucharistie, l'Église devient un grand sacrement, un mystère sacramentel ; extérieurement visible, apparaissant sous cet aspect comme une société d'hommes, elle cache intérieurement le mystère d'une union merveilleuse avec le Christ incarné qui habite dans son sein, et avec le Saint-Esprit qui la féconde et la dirige.

Dans chacun de ces objets se vérifie la notion du mystère sacramentel telle que nous l'avons exposée. Chacun d'eux nous présente une chose visible et naturelle dont la contemplation pourrait tout au plus faire soupçonner le mystère caché en elle ; seule la foi donne la certitude que ce mystère existe réellement sous l'apparence de la chose visible.

A quoi bon, dira-t-on, ces subtiles définitions du mystère sacramentel ?

Elles seraient déjà justifiées, nous semble-t-il, si, dans l'intérêt de la science, elles pouvaient contribuer à développer et à éclairer aussi largement que possible la notion des mystères chrétiens. Elles le sont d'autant plus qu'elles montrent comment les mystères ne cessent pas d'être des mystères même dans leur union avec le signe visible. Elles seules font connaître le vrai rapport des mystères avec leur opposé, le monde visible. Elles mettent finalement en lumière l'opposition et la relation entre la foi et la science.

En dehors de cette signification plus subjective l'étude de la sacramentalité permet une compréhension plus approfondie de toute la mystérieuse économie chrétienne.

Pour le montrer nous devons répondre à la question suivante : pourquoi le mystère surnaturel, invisible même à la raison, est-il, dans de nombreux membres de l'économie

chrétienne, uni à l'élément naturel, perceptible aux sens? Pourquoi deux éléments si distincts sont-ils liés l'un à l'autre?

La réponse à cette question peut se faire dans deux sens. On peut considérer comme fin de l'union l'introduction du visible et du naturel dans le monde surnaturel, ou l'apparition de l'invisible et du surnaturel dans le monde visible. Les deux points de vue doivent évidemment se rencontrer et se conditionner mutuellement; commençons par les distinguer pour mieux expliquer le problème.

Pourquoi d'abord Dieu a-t-il voulu que le monde visible reçût en lui le mystère surnaturel? La question se pose pour l'homme et, avec lui, pour toute la nature visible, en faveur de qui le mystère est donné. La réponse est simple. Dieu n'a pas seulement voulu sanctifier et glorifier le pur esprit créé, mais encore la nature matérielle visible, principalement par le mystère surnaturel déposé dans l'homme. Il a voulu que non seulement la nature spirituelle, mais encore la nature matérielle fût son temple et, par le Saint-Esprit, il a voulu orner ce temple d'une sainteté et d'une gloire divines. En unissant substantiellement dans l'homme la matière à l'esprit il a mis la nature spirituelle et la nature matérielle en un contact des plus intimes; en vertu de ce contact la nature corporelle est destinée à prendre part à l'élévation surnaturelle de la nature spirituelle. Mais la glorification de la nature matérielle ne se manifeste pas dès l'abord. Le surnaturel y habite comme une consécration supérieure, céleste, qui ne révélera que plus tard sa splendeur, comme un germe caché dont les riches virtualités n'éclateront qu'à la fin des temps. C'est le cas surtout pour le corps visible de l'homme; sanctifié avec l'âme par la grâce du Saint-Esprit, il possède dans cette grâce le germe de sa glorification future et en lui un mystère que nous ne connaissons que par la foi.

La signification du mystère sacramentel paraît plus grande encore quand on le considère, non comme *venant simplement dans le visible*, mais comme *se communiquant à nous dans et par le visible*, comme par son instrument. Le premier mode se réalisait pour l'homme et pour la nature visible qui reçoivent simplement le surnaturel; le second mode se réalise dans l'Homme-Dieu qui assume un corps visible dans sa personne divine et qui en fait le détenteur et le véhicule de sa puissance.

Ce second mode est la base de tout l'organisme sacramentel de l'Église; la grâce surnaturelle n'y est pas simplement déposée dans le mode visible comme un trésor caché, elle est communiquée par des organes et des instruments visibles.

Les liens du mystère avec le monde visible, du surnaturel avec le naturel et notamment avec le matériel, pourraient paraître à première vue un abaissement, motivé seulement par l'imperfection de l'homme qui doit recevoir le surnaturel, ou par sa déchéance à la suite du péché. On pourrait se représenter ces liens comme non-naturels d'une certaine façon, reposant uniquement sur des raisons médicinales. D'une part l'homme déchu dans la matérialité éprouverait, à cause de sa faiblesse, le besoin de cette médiation sensible; d'autre part cette médiation soumettrait l'homme à une dépendance nouvelle mais salutaire de la nature sensible et l'humilierait dans son orgueil. Le caractère sacramentel du christianisme existerait uniquement en fonction de la nature déchue; dans la condition originelle une telle économie n'aurait pas trouvé place. La sacramentalité manifesterait la merveilleuse vertu médicinale du christianisme, mais n'appartiendrait aucunement de soi à l'économie supérieure et admirable de l'univers et du surnaturel en particulier.

Nous ne voulons pas méconnaître le caractère médicinal des institutions surnaturelles du christianisme ni leur signification pour l'infirmité humaine. Nous ne mettons pas en doute que le Fils de Dieu soit descendu dans la nature humaine, et continue à habiter parmi nous avec sa substance et sa force sous un voile visible, pour venir en aide à notre faiblesse, incapable de saisir de façon vivante le surnaturel ou même le spirituel, sinon sous une forme visible. Nous croyons cependant que les mobiles de cette conduite sont plus profonds.

Ce que nous avons dit des mystères de la condition originelle et de l'Homme-Dieu nous y invite[1].

La grâce surnaturelle était liée d'une façon particulière et mystérieuse à la nature du premier homme dans sa partie matérielle. La transmission de la grâce était liée à la transmission de la nature. La procréation dépend de la partie matérielle

1. * Cf. p. 211 ss. et p. 363 ss.

de la nature humaine, et s'accomplit par un acte matériel, sensible. La grâce était donc liée à un acte sensible. Dans cet acte et par lui elle devait passer aux descendants d'Adam, de façon sacramentelle, différente toutefois de celle des sacrements chrétiens.

Manifestement le motif de cette conjonction sacramentelle n'était pas de donner aux descendants d'Adam, par l'acte sensible, la conscience ou l'image de la grâce qui leur était communiquée ; cet aspect, s'il est présent, passe entièrement à l'arrière-plan. Le motif doit évidemment être cherché dans la volonté de Dieu qui regarde la grâce comme un bien du genre humain, qui veut joindre sa fécondité surnaturelle à la fécondité naturelle de celui-ci et les unir harmonieusement, donnant à la première une base naturelle, à la seconde une consécration surnaturelle. La partie matérielle de la nature humaine devait participer un jour à la glorification surnaturelle issue de la grâce, la grâce manifester son éclat dans le corps humain ; de même la partie corporelle de l'homme devait être le véhicule de la communauté de grâce dans le genre humain. Économie vraiment grandiose, dessein merveilleux de la sagesse divine pour unir les choses supérieures aux choses inférieures, afin que, dans une unité mystérieuse et dans de mystérieux rapports, elles représentent l'harmonie parfaite de l'univers, le surnaturel manifestant sa puissance en pénétrant la nature, la nature tirée de sa bassesse et participant à la vertu du surnaturel. Tel était le caractère sacramentel de la condition originelle et sa signification grandiose.

L'ordre établi par l'Homme-Dieu devait posséder le caractère sacramentel dans un sens plus élevé et pour des raisons plus profondes encore.

Dans le Christ une personne divine pénètre une nature visible et s'approche par elle des hommes, sans doute pour permettre à l'homme de saisir et d'aimer plus facilement son Dieu sous une forme visible, mais surtout pour se manifester elle-même le plus parfaitement possible et s'unir dans le contact le plus intime et le plus universel avec tout le genre humain. Ce n'est que par cette entrée dans une nature humaine visible et corporelle que le Fils de Dieu pouvait s'acquérir un corps mystique, s'unissant et assumant en lui le genre humain tout entier, dont l'unité est essentiellement conditionnée par

la corporalité. La nature corporelle adoptée par le Fils de Dieu est la condition essentielle de son union avec le genre humain ; d'autre part cette union est la base de la plus haute élévation du genre humain et de sa participation à la vertu mystérieuse et surnaturelle de son chef. Il était donc tout naturel que la puissance de grâce du Fils de Dieu n'entrât dans le genre humain que par le véhicule de son humanité.

Cette conjonction de la grâce avec un instrument matériel va de soi ; mais nous devons aussi ajouter que, loin d'abaisser la grâce ou celui qui la reçoit, elle les honore et les glorifie infiniment plus qu'ils ne l'eussent été sans elle. La grâce est surtout exaltée quand elle est communiquée sur la base d'une parenté ineffablement intime et personnelle avec Dieu qui déverse sa nature en elle ; celui qui reçoit la grâce est honoré au plus haut point quand il en reçoit les privilèges, non en étranger, mais en qualité de membre du Fils de Dieu.

Le caractère sacramentel de l'Homme-Dieu réalise donc la plus belle union de Dieu et de sa grâce surnaturelle avec la nature visible et matérielle ; la chair de l'Homme-Dieu qui contient vraiment et essentiellement la plénitude de la divinité devient une chair vivifiante d'où jaillit pour nous la vie surnaturelle. La nature corporelle aussi est merveilleusement glorifiée ; elle devient dépositaire d'une puissance surnaturelle, et reçoit infiniment plus d'honneur qu'en Adam. En Adam elle était la conductrice de la vertu de la grâce ; elle ne lui était pas unie de façon essentielle et substantielle. Dans l'Homme-Dieu elle devient, comme membre pour ainsi dire de la personne divine, l'organe réel de son activité surnaturelle.

Si la base du christianisme est entièrement sacramentelle, et si cette sacramentalité représente toute la grandeur de son essence mystérieuse, l'édifice qui s'élèvera sur cette base aura, lui aussi, un caractère sacramentel. Si le Fils de Dieu est venu à l'humanité dans la chair visible et s'il a déposé dans celle-ci sa puissance merveilleuse, sa présence durable ici-bas, son union substantielle avec l'humanité et toute son action surnaturelle devront s'accomplir d'une manière sacramentelle ; sinon l'édifice ne correspondrait pas à ses fondations, l'arbre dévierait de l'idée et de la tendance contenues dans sa racine.

Dans l'Incarnation le Fils de Dieu a fait de son union corporelle avec le genre humain la base de son union surnaturelle avec lui; il devait consommer la seconde en achevant la première; c'est ce qu'il a fait en se substituant à l'aliment corporel, le transformant en sa chair et en son sang. Il devait étendre la fécondité merveilleuse de son corps personnel à son corps mystique, l'Église, et aux éléments matériels dont elle se sert. La vertu surnaturelle divinisante de l'Homme-Dieu descendait dans la nature corporelle et matérielle pour pénétrer et transfigurer, de là, l'esprit de l'homme, le saisissant pour ainsi dire en même temps d'en haut et d'en bas. La nature matérielle, qui de soi tend à ravaler l'esprit, était élevée si haut dans l'Incarnation que, dorénavant, elle collaborait par la vertu de Dieu à l'élévation surnaturelle de l'esprit. Merveilleuse bénédiction répandue sur la nature matérielle par l'Incarnation du Fils de Dieu! La chair devenait le véhicule du Saint-Esprit; la terre, à laquelle l'homme doit son origine et sa nourriture matérielles, devenait sa mère spirituelle, transformée pour lui en une nourriture spirituelle et surnaturelle.

Voilà, si nous ne nous trompons, l'idée grandiose que nous devons avoir de l'organisme sacramentel du christianisme, de l'essence et de la signification de ses mystères sacramentels.

On voit également que la sacramentalité, c'est-à-dire l'union du surnaturel avec l'élément naturel et corporel, loin de supprimer le mystère ou de nuire à sa signification surnaturelle, est en elle-même un mystère sublime. Cela apparaîtra davantage encore dans l'étude des sacrements au sens strict du mot.

§ 82

ESSENCE MYSTIQUE DES SACREMENTS DE L'ÉGLISE

LES SACREMENTS EXERCENT PLUS QU'UNE ACTION MORALE ; ILS SONT AU MOINS DANS LEUR EFFET, LA GRACE SANCTIFIANTE, UN MYSTÈRE SURNATUREL. ILS APPLIQUENT EN PARTICULIER LES MÉRITES DU CHRIST, ET CELA DE FAÇON « PHYSIQUE », CONTENANT EUX-MÊMES LE MYSTÈRE SURNATUREL QU'ILS COMMUNIQUENT.

Par sacrements de l'Église au sens strict on entend les signes extérieurs qui nous communiquent et nous signifient

la grâce du Christ. C'est dire déjà qu'ils renferment un grand mystère, qu'ils sont par conséquent dans leur qualité de sacrements de grands mystères.

Si ces sacrements n'étaient que les symboles de choses invisibles, ou les actes et les signes purement sociaux par lesquels s'accompliraient dans l'Église, comme dans les autres sociétés humaines, l'incorporation des membres, l'admission aux charges, etc., ils ne porteraient aucun caractère mystérieux.

Ils n'auraient même pas ce caractère si l'on considérait l'Église comme une société religieuse fondée par Dieu, sans tenir compte de l'élévation surnaturelle de ses membres, de leur participation à la vie divine. Cette société pourrait avoir mission de pardonner les péchés au nom de Dieu par des actes extérieures et officiels, de réconcilier ses membres avec Dieu, de leur donner un droit à l'aide et au secours divins. Où serait en cela le mystère? Les hommes aussi pardonnent des fautes, distribuent des privilèges, confèrent des droits par des actes extérieurs. On mettrait les sacrements sur le même pied que l'onction royale de David par exemple; accomplie sur l'ordre de Dieu, elle lui conférait la dignité royale et lui assurait l'aide divine dans ses fonctions. L'application elle-même des mérites du Christ par les sacrements ne donnerait pas à ceux-ci une nature mystérieuse; ce serait la distribution officielle des privilèges mérités par le Christ; rien n'y serait merveilleux que les mérites eux-mêmes de l'Homme-Dieu. Or ceux-ci, précisément à cause de leur grandeur insigne, comme nous l'avons vu plus haut[1], ne voient pas leurs richesses limitées au pardon des péchés et à la rénovation de la vie naturelle, morale et religieuse de l'homme.

Conçus de cette façon les sacrements ne seraient pas de simples signes concrétisant une chose invisible, ils exerceraient une action réelle, mais morale seulement. Leur efficacité et leur mode d'action seraient uniquement d'ordre moral. Ils n'auraient rien de miraculeux, de mystérieusement grand.

Le rationaliste aimerait pareille élimination du mystère; la doctrine catholique s'y oppose formellement. Elle veut

1. * P. 458.

voir le mystère maintenu au moins dans l'effet des sacrements, dans la grâce sanctifiante. Celle-ci constitue plus qu'un rapport moral avec Dieu ; c'est une chose réelle, mystérieusement réelle, une participation de l'homme à la nature et à la vie divines. Pour produire un tel effet, il ne suffit pas que Dieu délègue un homme, il faut que le Saint-Esprit intervienne et agisse personnellement et surnaturellement avec toute sa puissance divine.

On peut envisager de diverses façons la part des signes sacramentels et celle des ministres dans la production de la grâce, soit qu'on fasse passer par eux la vertu du Saint-Esprit, soit qu'eux la fassent descendre comme dépositaires des mérites du Christ[1]. Toujours est-il que les sacrements développent une action divine, réelle et mystérieuse du Saint-Esprit ; aux sacrements eux-mêmes, aux signes extérieurs, sont liées, de quelque façon que ce soit, une vertu et une efficacité non simplement morales, mais hyperphysiques et merveilleuses.

On se représentera donc les actions sacramentelles à la manière de ces actes extérieurs, paroles et gestes, par lesquels les saints opéraient des miracles, des guérisons, des résurrections dans le monde visible. Quelle part les saints eux-mêmes avaient-ils à ces miracles ? Méritaient-ils pleinement par leur personne cet effet miraculeux, et transmettaient-ils, par les actes extérieurs, leurs mérites aux bénéficiaires de l'effet ? Ou bien la force de Dieu passait-elle, par eux et par leurs actes, aux bénéficiaires ? Toutes questions concernant le mode de la médiation des saints dans les miracles. Quoi qu'il en soit, la réalité du miracle dépend de la puissance divine seule. Les actes ne sont vraiment miraculeux que parce que l'accomplissement du miracle et donc aussi la vertu miraculeuse y est liée d'une façon ou d'une autre.

La vertu miraculeuse des sacrements est bien supérieure. Elle ne produit pas une œuvre visible dans la nature sensible, mais une œuvre invisible dans l'âme de l'homme. Elle a un effet absolument et essentiellement surnaturel, la participation à la vie divine. Dans les miracles au sens courant du mot la force surnaturelle se manifeste dans un effet visible ; ici

1. * Cf. H. Bouëssé, *op. cit.*, p. 113 ss., *De l'efficience des sacrements.*

l'effet reste un mystère profond et grandiose ; le sacrement lui-même est donc un mystère grandiose et surnaturel, eu égard à la vertu mystérieuse à laquelle il est uni.

Nous avons déjà parlé suffisamment des bases de cette union ; considérons maintenant de plus près son essence et son mode d'action.

L'union de la vertu surnaturelle du Saint-Esprit avec les organes de l'Église repose essentiellement sur le sens de l'Incarnation du Christ et de son union avec les membres du genre humain. Chef de l'humanité en vertu de sa dignité divine, il a mérité pour elle tous les dons de la grâce. Ce mérite doit être appliqué à chaque homme en particulier, afin qu'il prenne possession du droit à la grâce déjà objectivement mérité pour lui. Le Christ a institué à cet effet des actes extérieurs à accomplir dans son Église et au nom de celle-ci, auxquels il a lié la communication de ses mérites. Chef d'un corps visible bien que mystique, il appelle les hommes, membres de son corps, à partager ses dignités et ses droits ; mais, comme il convient, il fait dépendre la distribution de ceux-ci de l'incorporation des hommes à son corps mystique ou des rapports spéciaux que ses membres nouent avec lui, leur chef, par des actes extérieurs. A la faveur de ces actes la vertu du Saint-Esprit agit dans les hommes ; le mérite du Christ leur est communiqué et attire en eux la grâce du Saint-Esprit.

Voilà en quoi consiste l'efficacité, ou plutôt la coopération morale des sacrements à la communication de la grâce ; ils nous la distribuent en vertu de la valeur morale qu'ils possèdent, parce qu'ils sont accomplis au nom du Christ et appliquent ses mérites. Si cette communication morale de la grâce était leur seul mode d'opération, le mystère serait déjà très grand ; non qu'il soit étonnant que des actes sensibles communiquent un mérite, mais parce que la grandeur du mérite appliqué, et donc la valeur de l'action qui le contient, sont ineffables, incompréhensibles ; elles attirent l'Esprit-Saint et communiquent à l'homme le bien suprême en dehors de Dieu, la grâce de la filiation.

Mais à cela ne se limite pas l'action sacramentelle. De ce point de vue les sacrements ne seraient pas à proprement

parler les instruments par lesquels la vertu du Christ et du Saint-Esprit produit la grâce ; ce seraient plutôt les instruments par lesquels le Christ nous rend dignes de recevoir la grâce. On ne pourrait pas dire que le Saint-Esprit opère par les sacrements ; à strictement parler on devrait dire que les sacrements agissent sur le Saint-Esprit et lui font manifester sa puissance sanctificatrice. Le langage de l'Écriture et des Pères est trop clair pour que nous nous contentions de cette explication morale[1] ; la position de l'Homme-Dieu à notre égard, telle que nous l'avons présentée, le confirme et nous fournit une base d'explication suffisamment solide[2].

L'Homme-Dieu est descendu dans le genre humain avec la plénitude de sa divinité et avec l'Esprit-Saint qui procède de sa personne divine. Il faisait descendre la divinité et le Saint-Esprit sur terre, non seulement par le mérite de sa nature humaine, mais par l'union hypostatique de sa nature humaine avec sa divinité. La vertu divine vient à nous dans l'humanité du Christ et par elle comme par son organe ; à partir de cet organe elle s'étend, grâce à d'autres organes, à tout le genre humain et à chaque homme en particulier[3]. Les actes extérieurs auxquels est liée l'efficacité de ces organes ne sont pas simplement les gages qui nous l'assurent ; ce sont les véhicules réels de la puissance du Christ se répandant dans ses membres. Ils opèrent comme le Christ, dont la vertu miraculeuse se répandait au moyen d'actes extérieurs, de paroles, de gestes. Pareille connexion est miraculeuse, incompréhensible ; elle l'est nécessairement, car sa base, le mystère de l'Incarnation, est le mystère des mystères.

Ce mode d'instrumentalité est ordinairement appelé efficacité physique des sacrements ; non que le signe extérieur contribue par sa nature à l'effet du sacrement, mais parce qu'il est vraiment le véhicule d'une vertu surnaturelle qui réside en lui. On l'appelle efficacité physique par opposition à l'efficacité morale du mérite ; il faudrait plutôt l'appeler hyperphysique.

1. * Cf. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 87 ss., *L'efficacité des sacrements d'après l'Écriture et les Pères.*
2. * Cf. § 56 ss.
3. * Au livre V de la *Dogmatique*, § 253, l'auteur développe longuement la causalité instrumentale surnaturelle en général pour l'appliquer plus spécialement à l'humanité du Christ.

Cette efficacité est indéniable dans l'Eucharistie, si l'on veut garder à l'union de l'humanité du Christ avec la nôtre une signification réelle. La même raison demande que l'on maintienne le plus possible cette efficacité dans les autres sacrements qui participent au caractère sacramentel de l'Eucharistie et forment avec elle un grand organisme sacramentel. La vertu sanctifiante du Saint-Esprit ne réside évidemment pas de la même façon dans l'Eucharistie et dans les autres sacrements. Dans l'Eucharistie elle est présente personnellement et substantiellement dans la chair vivifiante du Verbe. Elle ne peut résider de la même manière dans les autres sacrements, qui sont de simples actes ; ici elle se communique au sujet par les actes et pendant qu'ils sont posés. Mais il paraît presque impossible d'enlever cette union virtuelle et passagère aux autres sacrements sans rompre leur harmonie avec l'Eucharistie[1].

Quoi qu'il en soit, la grâce du Saint-Esprit qui procède de l'Homme-Dieu est unie, de quelque façon que ce soit, aux sacrements de l'Église ; elle leur est unie parce que *celui qui reçoit le sacrement entre en le recevant dans un rapport spécial avec l'Homme-Dieu, son chef ;* et ce rapport le fait participer à la vertu de son chef comme membre de celui-ci.

Telle est l'idée générale de l'essence mystique des sacrements chrétiens ; elle conditionne la structure interne de chacun d'eux, ainsi que leur union harmonieuse et leurs rapports mutuels, et l'organisation mystique de l'Église elle-même. Voyons ceci de plus près[2].

1. Cf. le § 68 *(Mode physique de l'action de l'Homme-Dieu sur l'humanité)* et plus loin, p. 584.
* Sur la sacramentalité de l'Eucharistie, cf. p. 486.
2. * Ces pages sur la structure sacramentelle de l'Église et celles qui suivent sur le caractère sacramentel ont retenu l'attention des théologiens contemporains. Voir F. TAYMANS S. J., *Les sacrements et la vie du chrétien*, dans *Nouvelle revue théologique*, LXIX, 1947, p. 1027-1035 ; E. BOULARAND S. J., *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, *ib.* LXXII, 1950, p. 252-274 et B. FRAIGNEAU-JULIEN, *L'Église et le caractère sacramentel selon M. J. Scheeben*, Paris, 1958.

§ 83

STRUCTURE INTERNE ET RAPPORTS MUTUELS DES DIVERS SACREMENTS

LES SACREMENTS CONSÉCRATOIRES, LE BAPTÊME, LA CONFIRMATION, L'ORDRE ET LE MARIAGE, DONNENT UNE PLACE ET UNE DESTINÉE DANS LE CORPS DU CHRIST. C'EST DANS CETTE CONSÉCRATION (CARACTÈRE OU LIEN SACRÉ) QU'IL FAUT CHERCHER LE *sacramentum simul et res* DE CES SACREMENTS. LES SACREMENTS MÉDICINAUX, LA PÉNITENCE ET L'EXTRÊME-ONCTION, GUÉRISSENT LE MEMBRE MALADE ; LEUR EFFICACITÉ SE BASE SUR LE CARACTÈRE DÉJÀ EXISTANT. ON PEUT AUSSI DISTINGUER LES SACREMENTS EN HIÉRARCHIQUES ET NON-HIÉRARCHIQUES, SELON QU'ILS CONFÈRENT UN CARACTÈRE OU NON ; LE CARACTÈRE, SACREMENT INTÉRIEUR, EXPLIQUE L'EFFICACITÉ PHYSIQUE DES SACREMENTS. COMPRIS DE CETTE FAÇON LES SACREMENTS PRENNENT UNE DIGNE PLACE DANS L'ÉCONOMIE MYSTÉRIEUSE DE L'HOMME-DIEU ET DE L'ÉGLISE.

Cette essence mystérieuse que nous venons de décrire se retrouve de façon différente dans chaque sacrement. A ne considérer que leur effet commun, la grâce surnaturelle, ce qui est appelé par les théologiens la *res sacramenti*, le mystère caché sous le signe sensible, on ne peut voir entre eux aucune différence essentielle. Mais les rapports dans lesquels les divers sacrements nous font entrer avec le grand sacrement du Christ, et par lesquels ils nous communiquent l'effet qui leur est commun, diffèrent essentiellement pour chacun d'eux ; eu égard à ces rapports, la *res* commune reçoit une signification et une destination multiples.

Abstraction faite de l'Eucharistie, nous distinguons deux classes de sacrements : les sacrements consécratoires et les sacrements médicinaux. La première classe comprend le baptême, la confirmation, l'ordre et le mariage ; la seconde, la pénitence et l'extrême-onction.

Nous appelons les premiers *consécratoires parce qu'ils nous consacrent à une destinée surnaturelle et nous font occuper, dans le corps mystique du Christ, une place spéciale et permanente.*

Le *baptême* nous fait entrer dans le corps mystique du Christ et nous consacre comme ses membres. Il nous initie à sa vie surnaturelle, nous fait naître enfants de Dieu, destinés,

comme membres du Christ, à glorifier surnaturellement avec lui son Père.

Pour nous donner courage et force dans notre vocation la *confirmation* vient s'ajouter au baptême comme son complément ; elle nous unit de façon plus intime et plus solide au Christ, nous donne une consécration supérieure et fait affluer plus abondamment en nous la grâce surnaturelle. Elle parfait la consécration et la vocation surnaturelle du membre dans le corps du Christ.

Il faut aussi dans l'Église des membres qui représentent le chef et agissent en son nom, des membres qui, avec le Christ et à sa place, fassent l'office de médiateurs surnaturels entre Dieu et les hommes ; ces membres devront entrer dans une union spéciale avec le Christ, recevoir une consécration particulière, et participer ainsi d'une façon privilégiée à la grâce surnaturelle. Ce sera l'effet du sacrement de l'*ordre* ; consécration par excellence, il confère à ceux qui le reçoivent la fonction la plus belle et la plus sainte qui puisse exister sur terre.

Enfin, occupent encore une place surnaturelle spéciale dans le corps du Christ, les membres qui s'engagent à engendrer des membres nouveaux. Le Christ s'est réservé à lui et à son Église la régénération des enfants de Dieu ; le *mariage* chrétien a cependant comme fin essentielle d'engendrer les enfants auxquels il donne la vie naturelle en vue de les faire appartenir au corps du Christ dont les époux eux-mêmes font partie, d'engendrer ces enfants comme des saints, c'est-à-dire comme destinés à la sainteté[1]. Le lien conjugal chrétien n'est pas seulement une image de l'alliance mystérieuse entre le Christ et l'Église, il en est un organe ; il contribue à son but surnaturel, qui est d'engendrer les enfants de Dieu. Le mariage chrétien reçoit ainsi essentiellement une consécration surnaturelle et consacre les époux eux-mêmes à Dieu d'une façon spéciale, les faisant entrer dans un rapport particulier avec le Christ et sa grâce.

La consécration donnée par ces sacrements, même abstraction faite de la grâce qu'elle entraîne, n'est pas un simple rapport moral ; elle est liée à un signe réel et surnaturel, qui

1. *I Cor.*, VII, 14.

est produit par le sacrement et qui nous assimile et nous unit de façon réelle et surnaturelle au Christ. Tel est le caractère que les trois premiers sacrements consécratoires impriment dans l'âme comme sceau de son union particulière au Christ. Le mariage seul n'imprime pas un tel sceau dans l'âme. D'une part en effet il consacre, non une personne, mais l'union de deux personnes; la sainteté de cette union vient, comme nous le verrons plus tard [1], du caractère saint des personnes qu'elle unit. D'autre part le mariage reçoit une consécration particulière dans sa consommation. Dans l'unité de la chair le mariage représente, d'après l'enseignement de l'Apôtre, une image réelle de son idéal, l'union du Christ avec l'Église. Cette union rend sa consécration indissoluble, comme le caractère indélébile rendait indissoluble celle des autres sacrements consécratoires [2].

Tous les sacrements consécratoires nous confèrent la grâce surnaturelle et l'union avec Dieu d'une manière particulière, suivant la position dans laquelle ils nous mettent vis-à-vis du Christ et de l'Église et la consécration qu'ils nous donnent. D'une manière générale la grâce divine qui est une est liée au Christ et à son Église; ici elle nous est communiquée d'une façon spéciale, selon que nous sommes appelés à participer à la dignité et aux fonctions du Christ dans l'organisme de son corps, selon notre participation plus ou moins grande à sa plénitude de grâce. D'une part les consécrations sont

1. * Au dernier paragraphe de ce chapitre: *Le mystère ou la sacramentalité du mariage chrétien.*

2. OSWALD (t. I, p. 81) voulait admettre, également dans le mariage et dans l'extrême-onction, un caractère, non indélébile, mais imprimé temporairement dans l'âme, parce que les deux sacrements confèrent au sujet une certaine consécration permanente, à laquelle est liée la permanence de la grâce. Mais dans le mariage le lien lui-même auquel est attachée la grâce reçoit sa dignité et sa vertu supérieure de la consécration inhérente aux contractants par leur baptême, comme nous le montrerons plus tard. Dans l'extrême-onction au contraire, un membre du Christ déjà sanctifié par le caractère est affermi dans un cas spécial (sinon dans un moment unique) pour une activité spéciale; il paraît peu indiqué de transformer un membre par un caractère pour un tel but. Quand SCHWETZ dit que les deux sacrements impriment un « quasi-caractère », cela veut simplement dire qu'ils confèrent à leur sujet une destination ou une fonction temporaire, sans qu'un sceau ne s'y ajoute.

* Cette remarque est omise dans l'édition Höfer. J. H. OSWALD (1817-1903) théologien allemand, professeur à Paderborn et à Braunsberg, a laissé plusieurs œuvres dogmatiques, parmi lesquelles : *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2 vol., Munster, 1856-1857, dont la cinquième édition paraissait en 1894.

différents titres donnant droit à la grâce; d'autre part la grâce reçoit en rapport avec chaque consécration une *destination* particulière correspondant à la fin de chacune d'elles. En raison de ce rapport double avec la consécration à laquelle elle est liée, la grâce qui correspond à chaque sacrement est appelée grâce sacramentelle.

La consécration du caractère sacramentel ou de l'union conjugale est donc l'élément *spécifique* de ces sacrements; elle en est aussi dans une certaine mesure l'effet immédiat et prochain, celui sans lequel le sacrement ne peut être valide, tandis qu'il peut l'être si la grâce n'est pas accordée à cause d'un obstacle chez le sujet. La consécration tient donc le milieu entre le sacrement extérieur et la grâce sacramentelle; elle est, comme disent les théologiens, *res simul et sacramentum* : *res*, par rapport au sacrement extérieur qui la signifie et l'opère, *sacramentum* par rapport à la grâce qui dépend d'elle et qui est signifiée dans une certaine mesure par le sceau réel de cette consécration.

Cette distinction entre *sacramentum*, *sacramentum simul et res*, *res sacramenti*, fut d'abord appliquée par les théologiens du moyen âge à l'Eucharistie; plus tard on l'appliqua par analogie aux autres sacrements [1]. C'est dans l'Eucharistie qu'elle est la plus claire et la plus évidente. Le signe extérieur, les espèces du pain et du vin, contient et signifie immédiatement, non la grâce, mais le corps et le sang du Christ; la manducation du signe signifie et réalise la manducation du corps du Christ et notre union avec lui en un corps. Le corps du Christ et notre union avec lui en un corps mystique nous communiquent sa plénitude de grâce et nous font prendre part à sa vie divine. Le corps du Christ est donc *sacramentum simul et res;* nous y reconnaissons parfaitement le caractère

1. * Cf. A. MICHEL, *article cité* : « Le *sacramentum tantum* est l'élément extérieur, le rite constitué de matière et de forme, signe sensible de l'effet intérieur que doit produire le sacrement; il signifie et n'est pas lui-même signifié. La chose du sacrement, qui n'est que chose, *res tantum sacramenti*, est la justification intérieure, la grâce, signifiée et causée par le rite extérieur. Enfin, la chose qui est aussi sacrement, *res et sacramentum*, est l'effet déjà signifié par le rite extérieur, mais qui est encore lui-même signe d'un effet ultérieur. C'est au *res et sacramentum* que les théologiens, quelles que soient leurs opinions sur sa nature métaphysique, rattachent le caractère sacramentel. » (col. 631-632.)

sacramentel de l'Eucharistie et la manière dont la grâce nous est communiquée par ce *sacramentum sacramentorum*. La communication de la grâce devant s'effectuer d'une manière analogue dans les autres sacrements, il est tout indiqué de leur appliquer cette distinction.

C'est ce que beaucoup de théologiens ont fait ; mais comme ils ne précisaient pas suffisamment le sens profond et universel de cette distinction, ils n'étaient pas d'accord sur ce qui constitue à proprement parler le *sacramentum simul et res*. Celui-ci consiste, comme nous venons de le montrer, dans cette union spéciale avec l'Homme-Dieu chef du corps mystique, qui nous communique, à un titre surnaturel et spécial et dans un but surnaturel spécial, la participation à l'Esprit, c'est-à-dire à la divinité et à la vie divine de l'Homme-Dieu.

Dans l'Eucharistie c'est la substance du corps du Christ cachée sous le sacrement extérieur qui est l'instrument de la grâce. Dans le baptême, c'est l'enrôlement dans le corps du Christ, impliqué par le caractère baptismal ; dans la confirmation, c'est l'affermissement de cet enrôlement, qui nous oblige à un combat viril avec le Christ et pour lui ; dans l'ordre, c'est l'accès aux fonctions sacerdotales du Christ accordé par le caractère ; dans le mariage, c'est le lien sacré qui unit les époux entre eux et avec le Christ en vue d'étendre son corps mystique. Le caractère ou le lien sacré est aussi bien *sacramentum simul et res* dans ces sacrements que l'est la substance du Christ cachée sous les espèces visibles dans l'Eucharistie.

Les sacrements consécratoires sont donc doublement surnaturels et mystérieux dans leur vertu et dans leurs effets. En premier lieu, ils produisent la grâce surnaturelle et le principe de la vie surnaturelle, l'union de l'âme avec Dieu qu'ils contiennent virtuellement ; ensuite, ils donnent une consécration surnaturelle qui élève le sujet dans le corps mystique du Christ à un rang qui dépasse sa nature.

Il n'en est pas de même pour les sacrements que nous avons appelés *médicinaux*. Ils n'élèvent pas le sujet à une place et à une destinée surnaturelles nouvelles ; leur fin propre et immédiate est plutôt d'éloigner du sujet le mal et ce qui s'y rattache.

Mais la manière dont ils le font les fait également apparaître comme surnaturels dans leur caractère spécifique. Ils suppriment le péché et ses conséquences comme obstacle à la grâce surnaturelle, le mal qui souille, non un homme naturel, mais un membre du Christ et l'empêche d'exercer ses fonctions et d'atteindre son but. Ils supposent donc que leur sujet occupe une place surnaturelle dans le corps du Christ, ils agissent sur lui en vertu de son union organique avec le chef. Ils guérissent le membre du Christ comme tel, soit qu'ils rétablissent son union vivante avec le chef ou purifient cette union des souillures du péché véniel, soit qu'ils la protègent quand elle est en danger ou lui assurent le passage à l'éternité dans le combat ultime et décisif.

Le sacrement de pénitence produit surtout les deux premiers de ces effets, celui d'extrême-onction les deux derniers. On peut définir leur caractère spécifique et surnaturel ainsi que leur organisation interne de la même façon que dans les sacrements consécratoires, au moyen d'un élément qui est en même temps *sacramentum* et *res sacramenti*.

Pour la *pénitence*, cet élément consiste dans la suppression juridique de la faute, obstacle à la grâce, par la contrition du pécheur et par l'application de la satisfaction du Christ. Ce n'est donc pas un titre nouveau à la grâce, mais la suppression de l'obstacle et la reviviscence du titre déjà existant, qui communiquent la grâce aussi bien qu'un titre nouveau. Le pardon de la faute et le retour de la grâce sont fondés sur le caractère sacramentel, qui permet au membre de satisfaire lui-même et de devenir participant de la satisfaction du Christ comme de ses mérites et de sa grâce.

Dans l'*extrême-onction*, le *sacramentum simul et res*, foyer du sacrement, est plus difficile à déterminer ; ce sacrement tient des sacrements consécratoires comme de la pénitence. C'est un complément, respectivement un suppléant du sacrement de pénitence ; il supprime les restes du péché et leurs conséquences, éventuellement aussi les péchés graves. Il l'est également du sacrement de confirmation ; il arme pour le dernier combat, pour la victoire suprême et décisive. Si l'on considère, comme il nous semble plus exact, le dernier point de vue comme principal, et la suppression des restes du péché comme une préparation à la victoire sur le péché et sur

la mort, le *sacramentum simul et res* se trouve dans la consécration donnée en vue de cette victoire ; semblable à celle du baptême, la consécration de l'extrême-onction accorderait d'une part le pardon des fautes, d'autre par la grâce et le pouvoir de vaincre [1]. La destruction du péché ne se fait pas par voie juridique comme dans la pénitence, mais sous la forme d'un effacement miséricordieux, bien qu'elle suppose, non seulement comme dans le baptême un repentir sincère, mais en plus la volonté de satisfaire et de se soumettre, si possible, au tribunal de la pénitence. La consécration de ce sacrement ne donne pas au membre une position ou une fonction nouvelle dans le corps mystique du Christ, elle le met dans un rapport spécial avec le Christ en la circonstance où il se trouve, pour le temps que dure l'épreuve et le danger, afin qu'il puisse maintenir sa position et triompher des obstacles qu'il rencontre. L'extrême-onction, pas plus que le mariage ou que la pénitence, n'imprime de caractère sacramentel ; comme eux, mais d'une manière différente, elle se rattache au caractère du baptême et en particulier de la confirmation [2].

Les sacrements médicinaux sont donc surnaturels et mystérieux, non seulement dans leur effet, la grâce sanctifiante, mais aussi dans la manière dont ils l'opèrent, dans leur structure interne. Ils n'impriment pas de caractère, ne créent

1. C'est pourquoi le sacrement d'extrême-onction reste surtout médicinal ; il ne consacre qu'à la victoire sur la propre faiblesse et maladie spirituelle et corporelle.

2. Le *sacramentum simul et res sacramenti* occupe dans les sacrements médicinaux comme dans les sacrements consécratoires une place tellement déterminée vis-à-vis de la *res tantum*, que, même là où cette dernière fait défaut par suite de certains obstacles, ils atteignent leur effet proche spécifique ; même là où ils sont, comme disent les théologiens, *informe*, ils peuvent être *ratum*. Pour l'extrême-onction, cela découle déjà du fait qu'on ne peut la répéter dans le même danger de mort et qu'on ne peut admettre que celui qui n'est pas bien disposé au moment de la réception ne reçoive pas, quand plus tard il s'y dispose, la grâce du sacrement. Pour la pénitence, beaucoup de théologiens sérieux admettent également que celui qui est chargé de plusieurs péchés graves et qui se confesse d'une partie de ceux-ci sans songer aux autres, avec une contrition qui, basée sur la malice spécifique des péchés qu'il confesse, ne peut pas valoir pour ceux qu'il oublie, se voit néanmoins pardonner par l'absolution les péchés qu'il confesse, Dieu ne considérant plus ceux-ci comme des titres de culpabilité excluant le pécheur de la grâce, encore naturellement que, sans le regret des autres fautes, la grâce ne puisse être rendue, et que le pardon lui-même, parce que n'incluant pas encore le rétablissement de l'union avec Dieu, ne puisse être complet. Cf. LACROIX, *Theol. Mor.*, l. VI, p. 2, n. 675.

pas d'union organique nouvelle avec le Christ. Toute leur efficacité se base néanmoins sur le caractère sacramentel déjà existant dans le sujet, respectivement dans le ministre ; elle est donc portée et communiquée par l'organisation mystique du corps du Christ contenue dans le caractère, et ordonnée à la guérison de sa vie.

Quant au *mariage*, bien qu'il introduise dans un état nouveau et consacré, il n'imprime pas de caractère, mais puise dans le caractère déjà existant sa signification surnaturelle et sa grâce ; sa structure interne le place donc sur le même pied que les sacrements médicinaux. Ensuite, comme ce ne sont pas les personnes qui sont sanctifiées, mais l'union par les personnes, l'état du mariage n'est pas un membre constitutif, mais seulement une ramification dans l'organisme mystique de l'Église.

Pour mieux comprendre l'organisation intérieure des sacrements et les nombreuses formes sous lesquelles elle se présente, il nous faudrait donc, en faisant abstraction de l'Eucharistie, distinguer deux espèces de sacrements : ceux qui impriment un caractère ou sacrements hiérarchiques, et ceux qui n'en impriment pas, ou sacrements non-hiérarchiques. Par le caractère qu'ils impriment, les sacrements hiérarchiques constituent l'organisme du corps du Christ, et transmettent aux membres la grâce du chef ; ce sont le baptême, la confirmation et l'ordre. Les sacrements non-hiérarchiques communiquent la grâce du chef sur la base de l'incorporation au Christ déjà réalisée dans le caractère, par la désignation à une fonction déterminée ou par l'éloignement des obstacles à la grâce : ce sont le mariage, l'extrême-onction et la pénitence. Les trois premiers *élèvent* réellement le sujet à une union surnaturelle organique avec le Christ. Les derniers, *sur la base de cette élévation*, font entrer le membre dans une communion spéciale avec son chef, en diverses conditions où il peut se trouver placé ; ils lui communiquent la grâce surnaturelle pour assurer, conserver ou rétablir sa dignité sur la base de son union avec le chef.

Sauf erreur de notre part [1], ceci nous donne une représenta-

1. * C'est la seconde fois (cf. p. 570) que Scheeben croit devoir faire remarquer qu'il n'expose son idée sur l'organisme sacramentel du christianisme qu'avec une certaine réserve. Cf. encore p. 587.

tion plus profonde de cette efficacité réelle, « physique » des sacrements, dont nous parlions plus haut. Cette sorte d'efficacité est principalement mise en doute parce qu'on ne voit pas comment une action sensible, s'écoulant dans le temps, peut produire, même comme instrument, un effet spirituel et absolument surnaturel, qui ne peut se produire qu'en un instant.

Quand on parle de l'effet des sacrements, on entend par là d'abord la *res tantum*, la grâce. Vis-à-vis de cet effet, ce n'est pas le signe extérieur seul, le *sacramentum tantum*, qui apparaît comme sacrement efficace, mais aussi le *sacramentum simul et res* par lequel le sacrement extérieur est constitué comme *sacramentum ratum* ou *valens*. Dans les sacrements hiérarchiques, le *sacramentum simul et res* est aussi un signe *réel*, inhérent à l'âme de celui qui le reçoit. Par le signe sensible extérieur, ces sacrements entrent en rapport avec le côté visible, extérieur, de la source de tous les sacrements, le grand sacrement de piété, l'Homme-Dieu ; de même sont-ils, par le signe intérieur, mis en parallèle et en union avec le côté intérieur, spirituel, de l'Homme-Dieu, l'union hypostatique de l'humanité visible avec le Verbe, d'où toutes les actions sacramentelles, comme l'humanité du Christ elle-même, tirent leur vertu.

Le sacrement intérieur est comme l'âme du sacrement extérieur, qu'il entraîne dans les régions supérieures et spirituelles pour qu'il en apporte la grâce ; dans ce sacrement intérieur le sacrement extérieur demeure efficace lors même qu'il a cessé d'exister. Le sacrement intérieur conserve de façon permanente l'effet du sacrement extérieur avec lequel il est entré dans l'existence. Il peut également former, pour les sacrements extérieurs qui n'impriment pas de caractère, l'élément qui leur permet d'opérer la grâce. Le *sacramentum simul et res* propre à ces sacrements n'est pas un sacrement au sens strict, ni non plus à proprement parler une *res ;* c'est un simple rapport moral, l'acquittement d'une dette, le lien conjugal, ou la disposition au dernier combat. Donc, s'il faut admettre dans ces sacrements un lien réel entre le sacrement extérieur et la grâce, ce lien doit également consister dans le caractère imprimé par les sacrements hiérarchiques.

De cette façon l'opération de l'Homme-Dieu productrice de grâce est communiquée au sujet, en premier lieu et principalement par le caractère ; elle n'est communiquée par le sacrement extérieur que pour autant que celui-ci entre en rapport avec le caractère, qu'il forme avec lui un tout organique et qu'il agit par lui. La production du caractère ne peut donc plus être regardée comme un effet du sacrement déjà constitué ; elle devient un effet produit par le Christ comme *cooperator* et *administrator* du sacrement extérieur, elle complète ce dernier et lui est unie organiquement.

Il est clair que la structure des divers sacrements ainsi que leur organisme total sont intimement liés à la structure et à l'organisme du grand mystère de l'Église. Dans les sacrements se reflète l'essence sacramentelle de l'Église, corps mystique du Christ ; d'autre part l'organisme de l'Église et la circulation de la vie en elle sont formés et portés par les sacrements. Le sacrement substantiel de l'Eucharistie est le cœur de l'Église, les fonctions sacramentelles sont les artères vitales et les organes qui forment les membres du corps et les entretiennent dans leurs rapports multiples avec le chef divin.

Les sacrements possèdent donc, comme l'Église elle-même, une essence absolument surnaturelle et une signification mystérieuse. L'Église est moins le corps rétabli ou guéri du premier Adam, que le corps assumé par le Fils de Dieu, par le nouvel Adam céleste. Sa nouvelle dignité dépasse infiniment la dignité originelle de l'homme, sans parler de la dignité naturelle ; les sacrements qui élèvent la descendance d'Adam à l'unité de ce corps et y assurent la communication de la vie seront également surnaturels et mystérieux, ne guérissant pas seulement la nature mais l'élevant et la transfigurant.

Une telle insistance sur l'action élevante des sacrements plutôt que sur leur signification médicinale ne doit pas étonner, pas plus que le fait de n'avoir nommé que deux sacrements médicinaux. Cela ne contredit en aucune façon la présentation ordinaire, qui considère tous les sacrements comme des remèdes de l'humanité malade. La restauration de l'ordre surnaturel, aussi bien que l'affermissement de l'esprit contre la concupiscence, réagit contre l'état de désordre et de déchéance, fruit du péché originel et du péché personnel. Tous les sacrements, comme le grand *sacramentum pietatis*,

leur base, sont un antidote, un contrepoison du péché qui avait étouffé la vie surnaturelle et corrompu la vie naturelle. La maladie du péché n'est pas un simple affaiblissement de la vie supérieure, c'est une véritable mort spirituelle, qu'une régénération formelle devra détruire [1]. Le Christ a rendu ce qui était perdu, il en a consolidé en lui-même la possession, il l'a couronné, et a voulu bâtir sur sa personne, comme sur un fondement, un ordre supérieur. Les sacrements nous guérissent en nous enrôlant dans cet ordre, en nous y faisant puiser une nouvelle vie céleste ; ils nous guérissent en nous élevant et en nous transfigurant. Seuls les sacrements qui réparent les anomalies de cet ordre correspondent entièrement à la notion de remède ; ils sont, dans la sphère surnaturelle, ce qu'une médecine est pour la vie naturelle.

§ 84

NATURE ET SIGNIFICATION MYSTIQUES DU CARACTÈRE SACRAMENTEL [2]

LE CARACTÈRE, LE SCEAU QUI MARQUE INTÉRIEUREMENT LES MEMBRES DE L'HOMME-DIEU, EST DISTINCT DE LA GRACE SANCTIFIANTE, BIEN QU'IL LUI SOIT UNI DE FAÇON TRÈS ÉTROITE. IL DESTINE À PARTICIPER AUX ACTIVITÉS DU CHRIST. CE CARACTÈRE EST L'IMPRESSION EN NOUS DE LA SIGNATURE DE NOTRE CHEF; CE N'EST PAS UNE AFFECTION DES FACULTÉS DE L'AME. LE CARACTÈRE EST DANS LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST CE QUE LA CONFORMATION DES MEMBRES EST DANS LE CORPS NATUREL.

Le caractère sacramentel reçoit donc une signification très profonde et très large dans l'organisme sacramentel de l'Église. En désignant ce caractère comme sacramentel, nous ne songeons pas seulement à sa production par les sacrements. Le caractère sacramentel est le foyer de la signification et de l'efficacité dans les sacrements qui le produisent ; dans les autres, il est la base de cette efficacité. Il est comme le chaînon qui entraîne les rites sacramentels extérieurs dans l'ordre surnaturel. Comme *sacramentum simul et res*, il est l'âme du sacrement extérieur ; comme tel c'est un mystère

1. * Cf. p. 256.
2. * Cf. H. Moureau, *Caractère sacramentel*, dans *Dict. de théol. cath.*, II, 1905, col. 1698-1708 et H. Bouëssé, *op. cit.*, p. 275 ss.

aussi grand que la *res* qu'il opère. Il n'est donc pas sans intérêt d'étudier de plus près la nature et la signification mystérieuses du caractère sacramentel.

L'essence et la signification du caractère nous paraissent consister en ceci : il est *la signature qui marque l'appartenance des membres de l'Homme-Dieu à leur chef, qui les rend semblables à lui, et qui réalise leur union organique avec lui.* Le caractère des membres de l'Homme-Dieu doit être le reflet et l'image du double caractère humain et divin de ce chef. Ce caractère fait du chef « le Christ » [1] ; les membres doivent y participer pour être « chrétiens ». La signature qui donne à l'humanité du Christ sa dignité et sa consécration divine n'est autre que son union avec le Verbe ; le caractère des membres du corps mystique du Christ sera le sceau qui représente et réalise en eux un rapport avec le Verbe, analogue à celui de l'union hypostatique et fondé sur elle.

Cette idée concorde, on le verra, avec l'enseignement de l'Église et des théologiens autorisés sur le caractère sacramentel, ou plutôt, elle en est la synthèse harmonieuse. Les imprécisions dont la notion de caractère est souvent l'objet sont dues surtout à ce qu'on ne saisit pas assez clairement son rapport avec la grâce sanctifiante et avec la vie de la grâce. Si l'on met ce caractère en rapport avec le mystère de la grâce, on en voit très clairement la nature mystique. Développons notre pensée.

Le caractère sacramentel et la grâce de la filiation ont ceci de commun qu'ils sont tous deux des grâces, c'est-à-dire des marques surnaturelles de la bienveillance divine, et que tous deux nous sanctifient. La grâce de l'adoption est une marque de la bienveillance divine parce que celle-ci lui est inséparablement unie, incluse formellement en elle ; elle fait de nous l'image surnaturelle de Dieu ; c'est la *gratia gratum faciens*. Elle nous sanctifie ensuite en nous communiquant formellement *les sentiments et la vie divine ;* c'est *la grâce sanctifiante*. Le caractère, lui, nous rend agréables à Dieu parce qu'il marque notre *appartenance au Fils de Dieu*. Il nous sanctifie parce qu'il nous communique une *dignité sainte*, faisant de nous l'objet des *honneurs* dus au Fils de Dieu

1. Voir p. 338.

lui-même et nous destinant à accomplir des fonctions sacrées. Bref, il nous sanctifie et nous rend agréables à Dieu par la sainteté de sa *consécration*. Il se distingue en nous de la grâce d'une manière analogue à celle dont, dans le Christ lui-même, l'amabilité et la sainteté divines que sa nature humaine possédait formellement en vertu de son appartenance au Verbe, c'est-à-dire par l'union hypostatique, se distinguaient de l'amabilité et de la sainteté qui consistaient formellement dans la conformation de sa nature humaine à la nature divine et dans leur union vivante.

On pourrait dire que la grâce ennoblit et élève notre nature et son activité en les glorifiant et en les transformant, que le caractère ennoblit et élève notre hypostase[1] en l'unissant d'une certaine façon au Christ et en la rendant participante de la consécration que l'hypostase du Christ tient de la dignité divine du Verbe. Le caractère n'est pas identique à la *gratia gratum faciens* au sens strict; on ne peut cependant pas le mettre simplement parmi les grâces *gratis datae*, parce qu'il est donné tout d'abord à l'avantage de celui qui le reçoit, non pas simplement à l'avantage des autres, et parce qu'il lui confère pour le moins une dignité supérieure.

Cette distinction laisse entre le caractère et la grâce une *connexion très étroite*, une union semblable à celle qui existait entre la grâce et l'union hypostatique dans l'humanité du Christ. Dans le Christ l'union hypostatique était la source d'où la grâce jaillissait dans son humanité, elle assurait à cette humanité une dignité infinie et une existence éternelle. Chez nous aussi la grâce découle du caractère, non que ce dernier soit une réserve latente de grâce[2] qui s'ouvrirait une fois supprimés les obstacles, mais parce qu'il nous unit au Christ, source de la grâce, vigne céleste dont nous sommes les sarments, parce qu'il nous donne le droit de posséder la grâce si nous n'y mettons pas obstacle. Le caractère donne

1. * L'hypostase est l'être concret subsistant en lui-même. La personne est l'hypostase d'une nature spirituelle. Cf. § 12.

2. L'idée d'Oswald de comparer le caractère au feu latent, la grâce au feu découvert, nous paraît fausse. Dans ce cas celui qui possède la grâce (même sans baptême) devrait aussi posséder le caractère, comme la matière combustible doit être dans le foyer d'où la chaleur s'échappe ; ensuite, chez les damnés, ce que nous appelons ici la réserve de grâce, l'élément de vie surnaturelle, devrait disparaître, même à l'état de seul caractère, ce qui est contraire à l'opinion commune des théologiens.

ensuite à la possession de la grâce et à la grâce elle-même *une valeur supérieure*. Il nous fait posséder la grâce de droit, comme un bien revenant aux membres du Christ, et il rehausse la grâce elle-même, telle une bague d'or, d'un joyau précieux. La robe d'enfant adoptif de Dieu jointe à la marque de l'incorporation à son Fils reçoit un éclat beaucoup plus grand. Le caractère, nous mettant en union organique avec la source de la grâce, nous assure la communication de cette dernière et lui donne une valeur supérieure; c'est lui qui la conservera en nous et nous en garantira la possession éternelle. Il nous donne le droit de participer à la vie du Christ, aussi longtemps que nous sommes membres du Christ et que nous n'aliénons pas définitivement ce droit par notre démérite; il nous assure si fortement l'amour de Dieu que, même quand nous perdons la grâce, cet amour reste prêt à nous la rendre.

Voici l'unique différence entre notre caractère et celui du Christ contenu dans l'union hypostatique. Le caractère du Christ entraîne la plénitude de grâce, il donne à cette grâce une valeur infinie et l'attache irrévocablement à l'âme. Notre caractère au contraire ne verse en nous qu'une ombre de la dignité infinie de celui à qui il nous unit; il peut enfin trouver dans l'opposition de notre volonté un obstacle à la mise en valeur de sa vertu. Mais il est clair qu'en nous aussi le caractère s'oppose à la perte de la grâce; pour le moins il exige que, par la grâce, nous demeurions membres vivants du Christ; si nous perdons la grâce, nous blessons également le sceau de notre union avec le Christ, le dépouillant de l'éclat qui devait l'entourer normalement.

Nous arrivons ainsi à un autre aspect du caractère, qui nous découvre de nouveaux rapports avec la grâce; il s'agit de la *destination* qu'il nous communique et nous impose. Membres de l'Homme-Dieu, nous sommes *ipso facto* appelés à participer aux activités auxquelles le caractère humain et divin appelait notre chef divin. Cette vocation inclut la *capacité* ou le droit en même temps que l'obligation de participer à ces activités. L'activité de l'Homme-Dieu se concentre dans son sacerdoce[1]; le Verbe communique la grâce à la créature par son

1. Cf. p. 417.
* Au livre V de sa *Dogmatique*, l'auteur parle aussi d'un double sacerdoce

humanité, et son humanité, soutenue par le Verbe, offre à Dieu le culte suprême de la créature.

En premier lieu le Christ communique la grâce à la créature. De ce point de vue le caractère de membre du Christ nous destine, c'est-à-dire nous rend aptes et nous oblige de deux manières à participer à son activité sacerdotale. Nous devons d'abord en recevoir les effets, les grâces distribuées dans les sacrements. Ceux-ci ne peuvent agir en nous que si nous sommes incorporés dans l'organisme du corps du Christ par le baptême, le premier des sacrements. Ensuite, le caractère sacerdotal oblige en particulier celui qui le reçoit à collaborer *activement*, comme organe, à l'activité du Christ dans l'effusion de la grâce. La participation passive à la communication de la grâce passe ici à l'arrière-plan ; ce n'est pas une fonction proprement dite, une charge dans le sens courant du mot ; elle exige cependant une véritable procuration, une union spéciale avec le Christ et une configuration à sa personne, de la manière dont chaque membre du corps doit être conforme à la tête et uni à elle pour pouvoir participer à sa vie.

En second lieu le Christ offre à Dieu le culte parfait de la créature. De ce point de vue la destination ou la consécration que nous donne le caractère sacramentel se manifeste bien plus vaste et plus grandiose encore. Chaque caractère nous rend aptes et nous oblige à participer dans une mesure plus ou moins grande aux actes cultuels du Christ. Le caractère du prêtre configure au Christ de façon à rendre capable d'accomplir le sacrifice du Christ, l'*acte par excellence* du culte divin ; le caractère baptismal permet aux autres membres, sinon d'accomplir ce sacrifice, du moins de l'offrir à Dieu comme un hommage qui leur appartient par leur incorporation au corps du Christ. Les deux caractères disposent le

divin d'après l'Écriture, le sacerdoce des fidèles comme peuple de Dieu (*I Petr.*, II, 9 ; *Apoc.*, I, 6, etc.) et le sacerdoce hiérarchique (*Hébr.*, V, I). Le mouvement d'action catholique et le mouvement liturgique ont fait revenir à cette idée du sacerdoce des fidèles, lequel reste cependant à entendre dans un sens métaphorique, insistant sur le côté spirituel du vrai culte de Dieu. Cf. l'encyclique de PIE XI, *Ubi arcano Dei*, du 23 décembre 1922 ; P. DABIN S. J., *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris, 1941 et *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles, 1950, et Y. CONGAR O. P., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953.

sujet à s'offrir lui-même à Dieu dans la vie de la grâce. Sous ce rapport la confirmation s'ajoute au baptême comme un perfectionnement, à l'ordre comme une base ; en soi la confirmation ne donne pas un pouvoir nouveau pour poser des actes extérieurs ou pour y participer ; elle renforce l'aptitude déjà présente ainsi que l'obligation aux actes cultuels internes et externes. Chaque caractère nous oint et nous consacre ainsi pour participer activement à ce sacerdoce divin auquel l'union hypostatique consacrait l'humanité du Christ.

Le caractère humain et divin du Christ incluait, en plus du sacerdoce, la *fonction prophétique et royale*[1]. Le caractère sacramentel nous appelle à participer également à cette fonction prophétique et royale. Cependant cette vocation ne comprend pas sans plus, ni par le caractère du baptême ni par celui de l'ordre, le pouvoir d'exercer sur d'autres une autorité juridique obligatoire, comme maître ou comme directeur spirituel. D'autre part la transmission de ce pouvoir purement social, qui n'opère pas directement une communication surnaturelle entre Dieu et les hommes, ne peut être liée à un caractère particulier ; elle ne fait que supposer nécessairement le caractère baptismal, et normalement celui de l'ordre. Saint Thomas avait donc raison de ne rapporter le caractère qu'à la participation au sacerdoce du Christ. De sa nature le caractère est une consécration ; il est directement ordonné à la production ou à la réception d'une chose sacrée, tandis que le pouvoir d'enseigner ou de gouverner n'est ordonné qu'à la direction d'autres personnes et n'exige pas de consécration spéciale[2].

Tout confirme donc l'opinion émise au début : le caractère qui constitue le chrétien est analogue à ce qui constituait le Christ, c'est-à-dire l'union hypostatique de l'humanité avec le Verbe. Quand les théologiens l'appellent un *signum configurativum cum Christo*, il ne faut pas entendre par là une ressemblance avec la nature divine ou humaine du Christ ; celle-ci consiste dans la grâce ; il faut entendre une *ressemblance et une*

1. * Cf., sur les fonctions du Christ, p. 416, et sur les pouvoirs de l'Église, p. 554.
2. III p., q. 83, a. 5. D'ailleurs saint Thomas nous paraît avoir conçu le caractère de façon trop étroite en le présentant uniquement comme la marque d'une aptitude, non comme le sceau d'une dignité.

union avec la consécration de la nature humaine du Christ par sa personne divine.

De ce point de vue, il est vrai, le caractère devient un mystère extraordinairement grand. Mais si la consécration du chef est si merveilleuse, l'image de cette consécration sera également merveilleuse dans les membres. Cette pensée nous empêche de restreindre la notion du caractère aux cadres de notre représentation naturelle, ou de la concevoir d'une façon trop étroite.

En premier lieu, si le chef reçoit sa dignité et son sacerdoce, bref son caractère divin, par une consécration aussi réelle que l'union hypostatique, nous ne recevons pas notre dignité de membres du Christ et notre vocation au sacerdoce par une députation purement extérieure, mais par *l'impression intérieure et réelle de la signature de notre chef.* Il y aurait députation purement extérieure si le chef lui-même était appelé à sa dignité et à son sacerdoce par son union morale avec Dieu, ou par la seule volonté de Dieu. Si une marque réelle ou un sceau est joint à notre dignité, ce n'est pas pour la faire connaître à Dieu et aux anges, moins encore à nous-mêmes ; Dieu veut graver cette dignité et cette vocation dans notre âme, l'établir plus profondément en elle pour sa gloire et pour la nôtre ; de même que la grâce qu'elle nous communique n'est pas une simple bienveillance, mais une vie divine, que l'union eucharistique à laquelle elle nous donne droit n'est pas une simple figure, mais une manducation réelle et substantielle du corps du Christ.

En second lieu nous croyons que ce caractère ne peut être un signe arbitraire ou artificiel de la dignité qu'il scelle, comme c'est le cas pour les insignes extérieurs d'une dignité humaine. C'est un sceau, qui *signifie par sa nature* la dignité à laquelle il correspond, qui fait de cette dignité la propriété du sujet et y élève réellement ce dernier. Aussi longtemps qu'on regarde le caractère comme un simple signe de la destination à certaines fonctions, on comprend mal cette parenté intérieure, l'union entre le signe et ce qu'il signifie. Le caractère est conçu de la façon la plus adéquate quand on le considère comme étant en premier lieu la marque d'une dignité, la reproduction réelle de ce qui donne à notre chef sa dignité

divine. La dignité, et ensuite l'aptitude aux fonctions correspondantes, n'apparaissent plus comme simplement désignées par le sceau, mais comme communiquées par lui et contenues en lui. Le sceau marque alors notre aptitude à ces fonctions, parce que la ressemblance et l'union avec l'Homme-Dieu contenues en lui nous communiquent cette aptitude.

En troisième lieu il faut encore moins s'imaginer que le caractère soit une *modification de notre conscience,* comme s'il imprimait en elle la conviction de notre dignité et de notre destinée. Même si le caractère était immédiatement donné pour exciter cette conscience, il faudrait le considérer, dans l'esprit de l'Église, non comme une aptitude subjective de notre faculté de connaissance, mais comme un signe objectif qui éveillerait la conscience. En réalité le caractère n'a aucune influence immédiate sur notre conscience ; il est invisible ; nous apprenons son existence de la même manière que nous apprenons celle de notre dignité, par la foi à son institution et par la réception du sacrement, condition requise pour le posséder. Le souvenir de la dignité et de la destinée qui sont imprimées en nous de façon indélébile et qui brillent avec éclat aux yeux de Dieu et de ses anges, nous en donnera une conscience d'autant plus vive, une vénération d'autant plus grande et plus durable.

D'une manière générale toutes les conceptions qui regardent le caractère sacramentel comme une *affection des facultés de l'âme,* de la connaissance, de la volonté, ou de toutes deux, nous paraissent incomplètes. L'élément premier et essentiel du caractère est la dignité, la participation à la dignité du Christ. Cette dignité élève le sujet dans tout son être, de même que la grâce, comme l'admettent la plupart des théologiens, élève avec les facultés tout l'être, lui conférant la dignité de l'adoption divine. Le caractère est ensuite le point de départ, l'intermédiaire pour la grâce, non seulement dans les vertus qu'elle communique aux facultés, mais aussi dans la transfiguration qu'elle confère à l'essence de l'âme. Si le caractère inclut une aptitude à l'action, celle-ci, pour autant qu'elle est propre au caractère et contenue en lui, ne réside pas dans une faculté ou dans une inclination intérieure de l'âme à une activité supérieure ; elle rend le sujet capable d'*agir au dehors comme instrument du Christ, ou de*

recevoir l'effet d'une telle action. Le caractère n'entraîne l'aptitude à une activité supérieure qu'au moyen de la grâce qui s'y rattache.

Bref, il ne faut pas se représenter le caractère sacramentel comme une *puissance ou une forme de vie* qui nous assimile au Christ. Il est dans le corps mystique ce que l'*empreinte*, c'est-à-dire *la forme, la structure* des divers membres est dans le corps naturel ; cette structure adapte les membres à la structure de la tête, les unit organiquement avec elle, les rend aptes à recevoir son action et sa vie et à servir d'organes à son activité. Cette conformation exige l'union avec la tête, la configuration et l'unité dans la vie intérieure et l'action extérieure. Le corps, constitué et animé organiquement, nous donne l'image la plus parfaite de l'empreinte mystique dans le corps du Christ ; une considération plus attentive de cette image nous présentera de façon concrète ce que nous avons exposé sur la nature du caractère sacramentel.

Dans l'Église, corps mystique du Christ, ce n'est pas d'après l'analogie d'une société extérieure, mais à la manière d'un corps vivant et organique, par une empreinte interne et réelle, que les membres sont configurés et unis au chef et qu'ils participent intérieurement à sa vie. Comme dans le corps naturel, l'organisme intérieur, la structure hiérarchique du corps mystique du Christ dépend de cette empreinte. Les membres du corps humain ressemblent à la tête et lui sont unis, mais cette ressemblance et cette union sont très graduées. De même le caractère sacramentel se présente sous des formes diverses, suivant qu'il forme des membres participant simplement à la communauté du chef, des membres combattants en qui le chef lutte, ou les organes spéciaux qui unissent le chef aux autres membres et qui entretiennent cette union. Dans le corps naturel les membres sont appelés à la conformité et à l'union vivante avec la tête par la conformité de leur empreinte et par leur connexion avec la tête. Dans le corps mystique la configuration à l'Homme-Dieu et l'union avec lui contenues dans le caractère élèvent à la configuration de sa nature divine et à la participation de sa vie dans la grâce.

Dans le corps humain une seule et même âme forme par sa puissance plastique les membres en même temps qu'elle leur donne la vie. Dans le corps mystique le même Esprit imprime aux membres le sceau de leur chef et leur apporte la vie divine de la grâce. Bien qu'en soi l'empreinte des membres soit le *caractère du Christ*, on l'appelle cependant le *sceau du Saint-Esprit*, parce que c'est l'Esprit-Saint qui l'imprime en nous. En réalité c'est plutôt la grâce ou la charité qui est le sceau du Saint-Esprit, parce que c'est elle avant tout qui exprime son essence, l'ardeur de sa vie et de son amour. Mais ces deux sceaux sont tellement connexes qu'ils vont normalement ensemble et sont destinés l'un a l'autre ; ils forment pour ainsi dire le sceau, l'onction *unique* du Saint-Esprit. L'impression du caractère entraîne normalement, sauf obstacle, la grâce et le Saint-Esprit lui-même, qui vient en nous avec la grâce [1]. Le caractère est achevé par la grâce, de même que, inversement, la grâce du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même sont unis de la manière la plus solide et la plus intime à l'âme par le caractère.

Enfin les membres du corps humain se déforment quand la vie s'en retire ; la décomposition suit, processus qui ne peut se présenter que dans un corps conformé organiquement. Après la perte totale de la grâce le caractère n'est pas, il est vrai, effacé ; mais il est dépouillé de sa splendeur et entraîne dans celui qui en est marqué, une destruction et une déformation plus terribles que s'il n'avait jamais existé.

Le mystère du caractère sacramentel est donc essentiellement lié au mystère de l'Incarnation et à son prolongement, le mystère de l'Église ; c'est lui qui caractérise intérieurement et qui organise l'Église comme corps mystique du Christ ; il nous montre la grandeur merveilleuse et surnaturelle de l'ordre sacramentel qui nous unit au grand sacrement du Christ [2].

La consécration et la dignité données par le caractère sont la base de la signification surnaturelle des sacrements qui n'impriment pas de caractère. Elles le sont notamment pour le quatrième sacrement consécratoire mais non plus hiérarchique, le mariage, de même qu'elles sont le lien qui unit ce sacrement à l'union mystique du Christ et de l'Église,

1. Cf. p. 177.
2. * Cf. le paragraphe précédent.

et le font apparaître, non simplement comme l'image, mais comme un membre organique de cette union. Le caractère révèle tout particulièrement dans le mariage sa vertu et sa signification, en présentant ceux qui en sont ornés comme appartenant de la façon la plus complète, corps et âme, au Christ.

Nous ne pouvons développer ces idées sans examiner plus à fond l'essence sacramentelle du mariage, question d'une très grande importance actuellement. Cet examen même nous donnera l'occasion de revenir à ces idées.

§ 85

LE MYSTÈRE OU LA SACRAMENTALITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN

DU POINT DE VUE NATUREL LE MARIAGE POSSÈDE DÉJÀ UN CARACTÈRE RELIGIEUX. C'EST POURQUOI DIEU Y INTERVIENT DE MANIÈRE POSITIVE. LA CONDITION SURNATURELLE DES ÉPOUX DONNE À LEUR UNION SON CARACTÈRE SACRAMENTEL PROPREMENT DIT. SAINT PAUL PRÉSENTE LE MARIAGE COMME L'IMAGE ET LA RAMIFICATION DE L'UNION ENTRE LE CHRIST ET L'ÉGLISE. LE MARIAGE EST UN ORGANE VIVANT DE CETTE UNION; COMME TEL IL EST SUPÉRIEUR À L'UNION D'ADAM ET D'ÈVE. LE SACREMENT EST LE CONTRAT LUI-MÊME, LES MINISTRES EN SONT LES CONTRACTANTS.

Les sacrements qui impriment un caractère placent le sujet dans un état nouveau et surnaturel. Le mariage aussi introduit les époux dans un nouvel état; il ne confère pas à leurs personnes une consécration nouvelle, mais les unit par un lien surnaturel dans la poursuite d'une fin sacrée. Dans les autres sacrements c'est la réception du caractère qui communique la grâce; ici c'est l'entrée dans une union sainte. Cette alliance aura donc un caractère surnaturel; elle donne à ceux qu'elle unit une place spéciale dans le corps mystique, où ils communieront de façon particulière à la vie du chef. La fécondité surnaturelle du contrat matrimonial dépend du caractère surnaturel, mystérieux et sacramentel de l'union conjugale.

On ne s'en est pas toujours rendu compte. Beaucoup de théologiens ne considéraient pas comme caractéristique du sacrement de mariage une réalité nouvelle et mystérieuse qui distingue le mariage sacramentel et est à la base de sa fécondité surnaturelle. A leurs yeux le mariage entre chrétiens ou sacramentel se distinguait uniquement du mariage des non-baptisés parce que le Christ y aurait, par une disposition positive, rattaché des grâces spéciales en vue de faciliter la poursuite de sa fin. La sainteté surnaturelle du mariage aurait consisté dans une grâce accordée lors de sa conclusion, elle n'aurait pas eu sa racine dans le mariage lui-même et n'aurait été qu'un ornement extérieur qui aurait pu faire défaut selon les circonstances. Le lien conjugal n'aurait eu aucun caractère surnaturel; ceux qui le contractent n'auraient pas accompli un acte sacramentel. Ce n'est pas la conclusion du mariage en elle-même qui aurait constitué le sacrement, mais la bénédiction donnée par l'Église au nom du Christ[1].

Pour nous faire mieux entendre, entrons dans quelques explications.

Le mariage considéré du point de vue naturel, abstraction faite de toute institution positive de Dieu, est l'union légitime et habituelle de l'homme et de la femme en vue de la propagation du genre humain. La nature et les exigences du but sont seules ici à déterminer l'essence du lien conjugal. La grandeur de ce but élève le contrat au-dessus de tout autre; ses exigences ne permettent pas aux contractants de déterminer à leur gré les conditions de leur union; s'ils veulent la fin, leur union doit être celle que postule cette fin. L'unité et l'indissolubilité sont donc nécessaires d'une façon générale, mais non inéluctable et absolue en toutes circonstances; c'est pourquoi Dieu n'a pas exigé toujours ces deux conditions; leur fixation absolue repose sur une loi divine positive[2].

Cette loi positive donne une sanction divine aux conditions généralement requises par la fin de l'union conjugale, nécessaires en tout cas pour sa perfection idéale. Dorénavant les hommes ne peuvent plus contracter que cette union sanctionnée; cette union restera une et indissoluble même si, dans des circonstances individuelles, le but n'exigeait pas qu'elle le soit.

1. * L'auteur réagit ici contre les théories joséphistes, encore courantes à son époque. Cf. p. 610, n. 3 et p. 611. Pour tout ce paragraphe, cf. l'encyclique de PIE XI, *Casti connubii*, du 31 décembre 1930.
2. * Cf. *Gen.*, II, 21-24.

Le mariage possède déjà dans sa fin naturelle un caractère *religieux*; son but, en effet, est de donner la vie à de nouvelles images de Dieu, qui continueront sur terre sa glorification et son adoration. L'union elle-même et toutes les conditions naturelles nécessaires à sa fin ont un fondement sacré ; en raison de leur rapport direct à Dieu, les obligations qu'elle entraîne ont un caractère plus vénérable et plus saint que d'autres obligations humaines naturelles ou contractuelles. Quand l'homme et la femme s'unissent en vue de la propagation de l'humanité, non seulement *ils s'obligent l'un vis-à-vis de l'autre, et tous deux vis-à-vis de leur progéniture*, mais *ils se consacrent mutuellement au service de Dieu*, à l'extension de son royaume dans la création raisonnable. Consécration d'autant plus noble qu'elle unit intimement les contractants à Dieu qui crée les âmes de leurs enfants et se sert d'eux pour étendre son royaume. Le but de l'union conjugale en fait déjà une chose sacrée au sens large, non encore spécifiquement chrétien ; cette raison suffit pour soustraire l'essence du mariage au pouvoir politique et civil *comme tel*[1].

A cause de ce but religieux et sacré, auquel il est engagé comme fin et comme coopérateur, Dieu a voulu prendre le lien conjugal sous sa protection par une loi positive, et lui a donné une sanction particulière, qui sanctifie le lien dans son essence même, ou plutôt achève et scelle par l'intervention divine la sainteté que lui donne sa fin.

Dieu intervient immédiatement dans la génération des enfants pour compléter la fécondité des parents. Il a également voulu intervenir dans l'union de l'homme et de la femme destinée à cette fin. Non seulement il leur *permet* de s'y consacrer et accepte leur consécration ; *il les y consacre positivement* par sa volonté, scellant par là leur union. Disons plutôt : les parents ne peuvent atteindre le but du mariage que comme instruments de Dieu ; aussi Dieu a-t-il voulu qu'en concluant leur union ils agissent, non seulement de leur propre droit, mais en son nom.

1. Je dis *comme tel*, car si Dieu n'avait pas institué un pouvoir religieux et ecclésiastique, on pourrait, on devrait même estimer qu'il aurait confié le droit de régir le mariage, dans la mesure où cela eût été nécessaire, au gouvernement de la société humaine, aux représentants du pouvoir civil.

La signification du contrat et de l'union conjugale en est essentiellement transformée. Le bien dont il est disposé dans le contrat, le corps comme principe de génération, est *réservé à Dieu lui-même comme un instrument qui lui appartient, comme une chose sacrée dont les contractants ne peuvent disposer qu'au nom de Dieu.* S'ils doivent en disposer et se le consacrer mutuellement au nom de Dieu, *ils doivent également en prendre possession au nom de Dieu et ne peuvent agir l'un et l'autre qu'en vertu d'une délégation divine.*

Ce sont donc moins les époux qui s'unissent, que Dieu qui les unit l'un à l'autre par l'intermédiaire de leur volonté. La dépendance spéciale vis-à-vis de Dieu dans laquelle les époux contractent soustrait le lien à leur libre disposition, même abstraction faite des exigences posées par le but ; Dieu est mêlé à sa dissolution et à son extension. Il est intervenu pour unir les époux plus intimement qu'ils ne peuvent s'unir eux-mêmes, pour affermir en lui leur union, pour la rendre indivisible et indissoluble. Il conserve le droit de permettre la séparation ou la dissolution pour des raisons spéciales ; mais l'homme ne peut en aucune circonstance, de son propre droit et sans mission divine, supprimer ou modifier le lien qu'il a contracté au nom de Dieu. *Ce que Dieu a uni, l'homme ne le séparera pas*[1]. Pas plus que les contractants eux-mêmes, aucun pouvoir terrestre comme tel, qui régit les droits des hommes et non les droits de Dieu, ne peut exercer une juridiction sur la substance du mariage.

L'institution et la signification du mariage le distinguent essentiellement d'une union reposant sur un simple contrat, qui serait conclu par l'homme et la femme de leur propre droit, sur la base du plan divin manifesté par la distinction des sexes et selon les normes d'une loi aisément tirée de la nature des choses. Le mariage porte désormais la marque d'une institution positive, ne découlant pas de la nature, mais introduite dans la création par une volonté spéciale de Dieu ; cette institution apparaît néanmoins comme tellement naturelle que sans elle on ne peut guère concevoir une réglementation digne de l'union sexuelle. Il est difficilement concevable que Dieu ne fasse valoir entièrement son droit

1. * *Matth.*, XIX, 6.

sur le corps de l'homme comme instrument de procréation, qu'il laisse l'homme en disposer comme de sa propriété personnelle, même dans les conditions exigées par la nature du but. La dignité de l'homme lui-même paraît demander qu'il fasse un contrat avec Dieu, qu'il soit uni par Dieu et en Dieu au conjoint, de même qu'une union morale avec le conjoint doit précéder l'union physique avec lui.

Cette institution divine représente le mode idéal de l'union des sexes ; la saine raison la reconnaît sans peine comme voulue et déterminée par Dieu. Elle le reconnaît à tel point qu'elle la confond souvent avec le mode directement et nécessairement voulu par le Créateur. Confusion d'autant plus facile que le mode idéal était introduit dès le début de la création, et que lui seul se conservait en droit parmi presque tous les peuples, même là où les autres institutions divines positives se perdaient[1]. Nous croyons cependant qu'il faut le distinguer, au moins conceptuellement, de la forme qui découle immédiatement de la loi naturelle, comme un perfectionnement et une élévation introduits par la volonté positive de Dieu.

Abstraction faite de la condition et de la destinée surnaturelles des contractants, le mariage possède donc un caractère doublement *religieux* et *saint*, par son rapport à Dieu comme cause finale, et surtout par l'intervention divine dans sa conclusion. Cette sainteté ne dépasse cependant pas les limites de la sainteté naturelle ; Dieu y apparaît comme auteur de la nature et comme fin naturelle de l'homme ; s'il intervient positivement, c'est pour affermir l'ordre naturel dans sa finalité naturelle[2].

Cette sainteté donne cependant au contrat matrimonial une signification supérieure, quelque chose de sacramentel ; l'union n'est pas simplement contractuelle, elle est sainte et religieuse. C'est une sacramentalité semblable à celle du serment, qui, dans la langue classique ancienne, était également appelée *sacramentum*[3]. La promesse faite sous serment

1. * Cf. *Matth.*, XIX, 7-8 : *Ab initio non fuit sic.*
2. C'est pourquoi le mariage conserva cette sainteté même après la suppression de l'état originel, et la possède encore chez les non-baptisés, juifs et païens.
3. * Le « serment de fidélité des soldats » est l'un des sens originels du mot *sacramentum.* C'est en souvenir de ce serment que Tertullien appelle la

n'oblige pas seulement vis-à-vis d'un homme, mais aussi vis-à-vis de Dieu et, en Dieu, vis-à-vis de l'homme ; la rupture de ce serment constitue un sacrilège. De même les époux, dans leur contrat, ne s'obligent pas seulement l'un vis-à-vis de l'autre, mais encore vis-à-vis de Dieu, et sont liés l'un à l'autre par Dieu. Toutefois ceci n'est pas encore sacramentel au sens chrétien, car l'élément surnaturel est absent.

Cet élément s'ajoute au contrat quand les contractants *se trouvent dans une condition surnaturelle et s'unissent, comme tels, dans un but surnaturel.*

C'était le cas de nos premiers parents au paradis. Ils s'unissaient dans le mariage comme des enfants de Dieu, pour étendre son royaume surnaturel. Leur union n'était pas simplement religieuse, mais surnaturellement sainte, dans les membres qu'elle unissait comme dans son but et dans la sanction de Dieu, qui intervenait ici, non pour affermir l'ordre naturel, mais comme fondateur de l'ordre surnaturel.

En contractant leur union mystérieuse, nos premiers parents reçurent très probablement une augmentation de leur grâce personnelle, non objectivement par l'*opus operatum* du Christ, mais *ex opere operantis*, augmentation de grâce analogue à celle que donne l'entrée en religion. Mais par ailleurs une bénédiction plus grande descendait sur le mariage d'Adam et d'Ève que sur le mariage chrétien. Le Saint-Esprit les assistait si intimement de sa fécondité surnaturelle que leurs enfants devaient voir l'existence, non seulement comme enfants des hommes, mais directement comme enfants de Dieu, aussi longtemps qu'eux-mêmes demeuraient en état de grâce. Contractant leur union entre eux, ils la contractaient également avec le Saint-Esprit, principe de la grâce surnaturelle, afin qu'il collabore avec eux par son pouvoir de génération divine comme par sa puissance créatrice. Le Saint-Esprit devenait une source de bénédiction surnaturelle dans la

promesse de fidélité du baptisé *sacrement* (*Ad mart.*, 3). Cf. E. De Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911 (les idées de cet ouvrage sont reprises dans l'ouvrage collectif cité plus haut : *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Louvain, 1924).

consommation de l'union, en même temps que le sceau et le gage de l'union elle-même.

Le fruit du mariage chrétien ne vient pas à l'existence avec la grâce du Saint-Esprit; la dignité de ce mariage pourrait donc paraître moins élevée ou surnaturelle que celle du paradis terrestre; un examen plus attentif nous montrera cependant la fausseté de cette conclusion.

L'union conjugale chrétienne dépasse l'union du paradis dans la mesure où le chrétien est supérieur à Adam.

Qu'est-ce que le chrétien? Un membre que le caractère baptismal a introduit dans le corps mystique de l'Homme-Dieu, auquel il appartient désormais corps et âme. Quand des chrétiens s'unissent par le mariage, ce ne sont pas seulement deux êtres humains, ni même deux âmes douées de la grâce, mais deux membres consacrés du corps mystique qui s'unissent pour se consacrer à l'extension de ce corps. Quand cette union est légitime, elle ne peut avoir d'autre fin *intrinsèque* que d'engendrer pour le Christ, à qui les époux eux-mêmes appartiennent, les enfants qui naîtront; d'ailleurs les enfants nés de cette union sont déjà par eux-mêmes destinés à appartenir au corps du Christ et à participer à sa vie divine. *Ceux qui contractent mariage ne peuvent agir qu'au nom du chef divin à qui ils appartiennent, pour qui ils travaillent comme ses membres; ils ne peuvent disposer de leur corps comme principe de génération qu'avec le consentement et dans l'esprit du Christ, puisque ce corps n'est plus leur chair, mais la chair du Christ*[1]. *Ils ne peuvent s'unir entre eux que sur la base de leur union avec le Christ;* leur union réciproque avec le chef divin est transportée dans leur union mutuelle, qu'elle transforme et affermit.

1. Ce point nous paraît de la plus grande importance pour une compréhension plus approfondie, théorique et pratique, du mariage chrétien; du point de vue pratique surtout, il exclut tout droit du pouvoir séculier, même sur l'objet matériel du contrat matrimonial, et tout arbitraire dû à la légèreté ou à la passion. Nous nous en référons pour cela à l'Apôtre, *I Cor.*, VI, 15 : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ, que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, et que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes ?* L'Apôtre en conclut que c'est un crime d'enlever au Christ le corps qui lui appartient, et de le livrer à une courtisane par un usage arbitraire et illégitime.

* « Baptizatorum matrimonium regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrmonii effectus (can. 1016). »

A tous les points de vue le lien matrimonial entre chrétiens est donc surnaturellement saint; il l'est par le caractère surnaturel des époux, par la fin surnaturelle, par l'intervention de Dieu avec qui les époux entrent dans les relations les plus intimes. Cette sainteté est supérieure à celle du mariage du paradis terrestre dans la mesure où le membre du Christ dépasse l'homme qui posséderait simplement la grâce, dans la mesure où l'extension du corps mystique de l'Homme-Dieu dépasse le simple règne de la grâce, où l'union du Fils de Dieu avec nous dans l'Incarnation dépasse la seule inhabitation du Saint-Esprit[1].

On explique ordinairement la nature grandiose du mariage chrétien en le considérant, d'après la parole de l'Apôtre, comme le sacrement de l'union du Christ et de l'Église. On ne peut en effet l'exprimer d'une façon plus profonde et plus belle, mais il faut bien saisir tout le sens de cette parole.

Ce mystère est grand, dit l'Apôtre, *je veux dire dans le Christ et dans l'Église*. Il dit que l'homme doit aimer son épouse comme sa propre chair et ses propres os, de même que le Christ a aimé l'Église comme sa chair et ses os. C'est pourquoi l'homme abandonnera le père et la mère dont il est né, pour s'attacher à son épouse et devenir un avec elle dans la chair, comme Adam l'avait exprimé au paradis[2]. Il ajoute : *Ce mystère*, cette union et unité de l'homme avec la femme, *est grand; mais je dis dans le Christ et dans l'Église*, c'est-à-dire dans son rapport au Christ et à l'Église, *εἰς χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν*, comme il est dit en grec[3].

1. * Cf. p. 382 ss.
2. * Cf. *Gen.*, II, 23-24.
3. * D'après le P. PRAT, *op. cit.*, t. II, 18e éd. (1933), p. 327 et 467, le mot mystère signifie ici sens caché, symbolique, typique. Il serait difficile de tirer des paroles de l'Apôtre la preuve d'une institution du mariage comme sacrement. Cette institution y est plutôt insinuée, comme dit le concile de Trente (Sess. XXIV).

« Ce n'est pas qu'on puisse rien tirer de la traduction latine : *Sacramentum hoc magnum est*. Le sens biblique de *sacramentum* (μυστήριον) n'est pas sacrement. C'est, soit un secret dessein de Dieu relativement au salut des hommes, soit une parole ou un fait renfermant une signification symbolique. L'argumentation à bâtir sur le texte de l'Apôtre, pour prouver que le mariage est un vrai sacrement, est beaucoup plus complexe et, quelque soin qu'on mette à l'étayer, il restera toujours des points faibles. Que l'union conjugale ait un caractère sacré — qu'elle soit un sacrement au sens le plus large du mot — personne ne le conteste. Au gré de saint Paul, l'institution

Le sens dans lequel le mariage est un si grand mystère dépend évidemment de la façon dont on le rapporte au Christ et à l'Église. On peut entendre ce rapport comme purement symbolique ou comme réel.

Dans la première hypothèse l'Apôtre présenterait le mariage dans son essence naturelle comme le symbole de l'unité surnaturelle du Christ et de l'Église. Le mariage lui-même ne serait pas alors mystérieux, mais seulement l'image d'un mystère qui lui est étranger, l'unité du Christ et de l'Église ; ce ne serait donc pas tant un mystère que le sacrement d'un mystère, et un sacrement vide de contenu. Tel est, en effet, le mariage entre non-chrétiens. Tel il était partout avant le Christ, même chez le peuple élu, qui le tenait néanmoins pour une institution divine et chez qui on ne peut le considérer comme un pur symbole, car Dieu en avait fait le type prophétique de l'union du Christ et de l'Église, le mettant ainsi dans un rapport plus particulier avec cette union. Le mariage du paradis terrestre lui-même n'était autre chose que l'image parfaite de ce mystère, bien qu'en soi il possédât déjà un caractère mystérieux ; car il ne tenait pas ce caractère de son rapport avec le Christ et l'Église, ou du moins il ne le tenait pas de la même manière que le mariage chrétien.

Le mariage chrétien au contraire est en rapport réel, essentiel et interne avec le mystère de l'unité du Christ et de l'Église ; il est établi sur lui, il lui est uni organiquement et participe donc de sa nature et de son caractère mystérieux. Ce n'est pas un pur symbole, un modèle extérieur de ce mystère, *mais une imitation, sortie de l'union du Christ avec l'Église,* portée et pénétrée par elle. Le mariage chrétien ne signifie pas simplement ce mystère, il le représente en se montrant actif et efficace en lui.

C'est ainsi que l'Apôtre veut qu'on le considère. Il ne veut pas concrétiser d'une façon générale l'union du Christ

primitive du mariage ou, ce qui revient à peu près au même, le récit de la Genèse rapportant cette institution (de là le sens typique ou symbolique du mot « mystère » au v. suivant), est un grand mystère qui symbolise l'union du Christ et de son Église et qui est par conséquent le signe d'une chose éminemment sainte : *Sacramentum hoc magnum est, id est sacrae rei signum, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae,* dit saint Thomas (p. 328). » Cf. ci-dessous p. 608, n. 3.

avec l'Église par la nature du mariage ; il veut déduire la nature et les obligations du mariage chrétien de l'union du Christ avec l'Église, comme de son idéal et de sa source. On pourrait peut-être, dans une certaine mesure, faire cette déduction s'il n'y avait pas de connexion interne, mais seulement une analogie entre les deux unions. Mais ce serait vider de sa substance la belle envolée de l'Apôtre ; ce serait surtout rendre incompréhensible la conclusion si solennelle : *Ce mystère est grand.* La seule comparaison avec un mystère ne pourrait faire du mariage un mystère, et un grand mystère, que dans un sens très artificiel. Il ne devient mystère que si le mystère du Christ vit, opère et se manifeste en lui d'une façon grandiose.

Comment cela s'accomplit-il ? Selon la parole de l'Apôtre le baptême fait des époux les membres du corps du Christ, de sa chair, de ses os[1]. Ils sont déjà entrés dans l'union mystérieuse du Christ avec son Église ; comme membres de l'épouse du Christ, ils sont unis au Christ ; dans ce sens déjà le mystère de l'union du Christ avec l'Église s'applique à eux. Ils ne peuvent donc s'unir légitimement que pour le but poursuivi par le Christ dans son union avec l'Église, c'est-à-dire pour l'extension du corps mystique. Ils ne peuvent agir que dans l'esprit de l'union du Christ avec l'Église ; de même ils ne peuvent agir qu'au nom du Christ et de l'Église, puisque leurs corps appartiennent au Christ et à l'Église et que par conséquent le droit d'en disposer appartient en premier lieu, non aux époux de la terre, mais à cette union céleste.

L'union des époux suppose l'union du Christ avec son Église, elle s'y rattache et collabore avec elle à une fin surnaturelle. Les époux doivent collaborer à cette fin comme membres et comme organes du corps du Christ ; c'est donc

1. * Cf plus haut (§ 77 et 78) l'Église, épouse du Christ. Jésus-Christ, voulant se préparer une épouse parfaite et digne de lui, la sanctifie *en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole* (*Éph.*, v, 26). L'Église est l'épouse et le corps du Christ dans tous ses membres et donc aussi dans ceux qui contractent mariage. *Nemo enim umquam carnem suam odio habuit ; sed nutrit, et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam : quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem suam, et adhaerebit uxori suae ; et erunt duo in carne una.* Cf. ce qui était dit dans *Gen.*, II, 23 : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea,* et la double analogie que l'auteur met entre le mariage et l'union du Christ avec l'humanité, p. 380.

comme organes du corps du Christ, du corps constitué par l'union du Christ et de l'Église, qu'ils doivent s'unir. Leur union devient *un membre organique de l'union grandiose et variée du Christ avec son Église, ce membre est enchâssé dans cette alliance mystérieuse, pénétré et porté par elle* ; il participe de son caractère grandiose, surnaturel et saint, il la représente et la reflète dans son essence la plus intime.

La place du mariage chrétien dans l'union du Christ et de l'Église se représente d'une manière très frappante comme une *ramification* de cette union. Cette image montre comment les époux, eux-mêmes englobés dans l'union du Christ et de l'Église, s'unissent au Christ quand ils se marient ; ils prolongent l'union du Christ et de l'Église sous un aspect particulier et dans un but déterminé ; ils la reproduisent sous une forme particulière et mettent à sa disposition un nouvel organe pour collaborer à son but. Leur union entre eux est donc basée sur leur union réciproque avec le Christ ; telle la branche d'un arbre, elle en est en même temps un *prolongement*, une *image* et un *organe*.

L'unité surnaturelle des époux comme membres et organes du corps du Christ constitue le grand mystère du mariage chrétien. Elle reflète le mystère plus grand encore de l'union du Christ avec l'Église, elle en est donc le sacrement. Elle tire de ce mystère, dont elle est l'image et l'organe, sa propre essence supérieure ; on peut donc dire que son essence mystique consiste dans cette sacramentalité. Il faut alors prendre le terme de sacrement dans tout son sens, non comme le pur symbole du mystère, mais comme un symbole intérieurement pénétré et transfiguré par le mystère, intimement lié au mystère et comme absorbé en lui.

Le rapport sacramentel du mariage chrétien avec l'union du Christ et de l'Église nous apparaît ainsi dans toute sa grandeur, *dépassant même le mariage du paradis terrestre*. Le mariage chrétien dépasse le mariage du paradis par la dignité supérieure des membres qui le contractent, par sa fin plus haute et par son rapport plus intime et plus réel avec l'union de l'Homme-Dieu et de l'Église qu'il reproduit de façon vivante. Cette supériorité n'est pas amoindrie parce que les enfants naissent sans l'éclat de la grâce et de la vie

divine. Par son extraordinaire dignité le mariage chrétien est un organe vivant de l'union du Christ avec l'Église. S'il ne communique pas immédiatement la grâce à son fruit, il la communique cependant comme membre de l'organisme auquel il appartient, car il engendre pour que l'union du Christ avec l'Église, vivante dans les parents, manifeste sa fécondité céleste dans les enfants par la régénération.

De soi l'union chrétienne serait plus apte à transmettre la grâce que l'union du paradis terrestre. Dans cette dernière la grâce était unie à la nature de façon précaire ; dans l'union chrétienne le fruit d'une chair appartenant au corps du Christ se trouve déjà en rapport intime avec l'Homme-Dieu et avec sa grâce. On pourrait même dire que ce fruit provient de l'union du Christ avec l'Église, puisque les époux s'unissent comme organes de l'Homme-Dieu, en son nom et pour sa gloire. Si les enfants du mariage chrétien naissent sans la grâce, la raison en est que le Christ veut consacrer spécialement chacun de ses membres. Il ne veut pas unir sa fécondité surnaturelle à la fécondité naturelle dans l'Église ; il veut parfaire la régénération du fruit de la chair, non dans la chair, mais dans le sein virginal de l'Église.

Si le mariage chrétien ne révèle pas sa puissance sacramentelle en communiquant la grâce à son fruit, il la révèle d'autant plus dans ses membres. L'union du paradis aurait communiqué la grâce aux contractants comme œuvre agréable à Dieu ; elle ne l'aurait pas donnée *ex opere operato*. Les époux chrétiens au contraire entrent dans une union plus intime avec le Christ, l'époux riche en grâces de l'Église ; ils sont adoptés et consacrés comme organes actifs de son corps mystique ; cette nouvelle position leur vaut une grâce et une vie nouvelles, d'abord une augmentation de grâce sanctifiante, ensuite un droit à toutes les grâces actuelles dont ils auront besoin pour remplir leurs nouveaux devoirs.

Ces grâces ne sont pas données aux époux *ex opere operantis*, mais *ex opere operato* ; les époux les reçoivent parce qu'ils agissent comme organes, comme ministres du Christ et de son Église, et que, par leur union, ils deviennent les organes du Christ et de l'Église. Ils reçoivent ces grâces en se rattachant par leur union à l'union du Christ et de son Église qu'ils reproduisent et complètent. Pour toutes ces raisons

l'union du Christ avec l'Église, sur laquelle repose toute la communication objective de la grâce, *doit montrer ipso facto sa fécondité surnaturelle dans le lien conjugal entre chrétiens comme dans sa ramification*[1].

Il découle encore de l'essence du mariage chrétien que les époux doivent s'aimer, non plus seulement d'un amour naturel, mais d'un amour surnaturel, comme membres du Christ et comme représentants de son union mystique avec l'Église. Ils doivent aimer et honorer, former et éduquer leurs enfants, non plus seulement comme leur propre fruit, mais comme le fruit de cette union mystique, comme les enfants de Dieu. Ils doivent prendre la place du Christ et de l'Église près de leurs enfants, comme maîtres, éducateurs et exemples. Grande vocation surnaturelle, qui requiert d'autant plus de grâces que ceux qui y sont appelés sont encore dans la faiblesse de la chair et que les enfants, entachés de la même faiblesse, ne peuvent être élevés qu'avec beaucoup de labeur jusqu'à la mesure de l'âge parfait du Christ[2]. Toutes ces grâces affluent de l'union du Christ avec l'Église à laquelle les parents sont consacrés comme organes, qu'ils expriment, renouvellent, continuent et complètent dans *leur* union.

La fécondité surnaturelle du mariage chrétien constitue sa sacramentalité au sens strict. Celle-ci se base sur l'essence interne et mystérieuse, sur la sacramentalité du lien conjugal comme tel, image et organe de l'union du Christ avec l'Église ; cette sacramentalité doit donc être définie et expliquée en fonction de cette union[3].

1. Le fait que les époux agissent au nom du Christ et de l'Église et reçoivent une fonction dans celle-ci met une différence entre leur fonction et les vœux de religion. Le religieux, membre de l'Église et uni d'une façon plus immédiate et plus directe encore avec le Christ, exprime en lui-même le rapport de l'Église avec le Christ d'une façon plus parfaite que ne le fait le mariage. Les vœux de religion ne sont cependant pas un acte sacramentel, ils sont une consécration personnelle, subjective, qui n'entraîne la grâce que *ex opere operantis*.

2. * Cf. *Éph.*, IV, 13.

3. On voit ainsi comment on peut prouver, d'après *Éph.*, V, que le mariage est l'un des sept sacrements. Si la puissance de grâces du mariage n'y est pas formellement exprimée, les motifs pour lesquels il a et doit avoir cette puissance de grâces y sont cités comme appartenant à son mystère, et une exégèse théologique du passage, fournit donc une preuve pour la puissance de grâces *ex visceribus causae*, preuve qui doit nous satisfaire encore plus, que s'il était démontré que l'Apôtre a employé le mot *sacramentum* (μυστήριον) dans le sens où nous l'employons.

Voilà ce que nous nous étions proposé d'expliquer ; tirons maintenant les conséquences importantes.

Il est erroné de croire que la grâce du mariage est l'effet d'une bénédiction distincte du contrat. Tout comme il serait faux de dire que la grâce du sacerdoce est l'effet, non de l'ordination, mais d'une bénédiction particulière. Le lien conjugal entre chrétiens, du moment qu'il est légitime, est en toutes circonstances absolument sacré, mystérieux ; il unit les époux au nom du Christ en vue de l'extension du corps mystique. Il consacre les époux à une fonction sainte, non par un caractère nouveau, mais sur la base de leur caractère baptismal, et leur confère en même temps la grâce sacramentelle, après enlèvement des obstacles s'il y a lieu.

La bénédiction du prêtre ne pourrait être la forme, et le prêtre le ministre du sacrement, que si sa collaboration positive était exigée pour la conclusion d'un mariage valide. En soi ce ne serait pas impossible ; puisque les époux ne peuvent conclure un vrai mariage qu'au nom de Dieu, puisque leur union ne repose pas sur une obligation purement contractuelle, mais en plus sur une sanction divine, rien n'empêcherait, il conviendrait même d'un certain point de vue que cette sanction divine fût visiblement promulguée par un représentant de Dieu, et que la validité du mariage dépendît de cette promulgation. Mais ce serait alors la ratification, non la simple bénédiction du prêtre, qui compléterait le contrat et qui serait en même temps la forme du sacrement.

En fait ni le Christ ni l'Église n'ont fait dépendre la validité du contrat matrimonial d'une sanction ou d'une bénédiction du prêtre ; de tout temps l'Église a reconnu comme valides et donc comme sacramentels des mariages conclus sans l'intervention du prêtre, quand il n'y avait pas d'autres obstacles[1]. Ici le sacrement est simplement accompli par le contrat entre les époux. Ceux-ci ayant le même pouvoir en présence du prêtre que sans lui, si l'on ne veut donner à ce sacrement deux formes essentiellement distinctes, la ratification ou

1. * Cf. le Code de droit canonique : « Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur coram parocho, vel loci ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in can. 1098, 1099. » (can. 1094.)

la bénédiction du prêtre ne pourra jamais être la forme, ni le prêtre le ministre du sacrement.

Ce sont donc les époux eux-mêmes qui, agissant comme membres du Christ, en son nom et au nom de l'Église, concluent le lien matrimonial par la déclaration de leur consentement, et reçoivent ainsi la grâce attachée à ce lien. Le contrat matrimonial est le signe extérieur, le *sacramentum tantum*, qui signifie et réalise en premier lieu le lien conjugal, *sacramentum simul et res*, et ensuite la *res tantum*, la grâce [1].

Comme le lien conjugal lui-même, le contrat est un acte vraiment saint. S'il ne constituait pas la matière du sacrement, il pourrait être profane en soi, comme dans le baptême l'eau et même l'effusion d'eau peuvent être profanes [2]. Une telle conception exclut la sainteté du mariage en l'y adjoignant de l'extérieur. Elle veut élever la dignité du sacrement en le faisant dépendre de l'intervention du prêtre, et mettre le mariage lui-même en rapport plus étroit avec l'Église ; en réalité elle le dépouille de sa dignité essentielle et brise son rapport avec l'Église. La dignité essentielle du mariage n'est sauvegardée que si le contrat lui-même constitue le sacrement ; ce n'est qu'ainsi que le mariage et le contrat sont en rapport interne, nécessaire et vivant avec l'Église. Comme acte foncièrement sacramentel, le contrat matrimonial est placé sous la surveillance, la juridiction et le pouvoir de l'Église [3] ;

1. Beaucoup sont choqués par le fait que dans le mariage les contractants eux-mêmes doivent être les ministres du sacrement alors que dans tous les autres sacrements le ministre ordinaire est le prêtre. En fait on ne peut pas dire au sens strict que les époux sont les dispensateurs (*collatores*) de ce sacrement. La première *res sacramenti*, le lien conjugal, n'étant pas ici conférée, mais simplement créée, on ne peut pas dire que les époux se communiquent mutuellement la grâce attachée au lien. Mais comme ils agissent essentiellement au nom du Christ et de l'Église, leur acte est aussi essentiellement un *ministerium sacrum*, produisant une *res sacra*, le lien conjugal, et ensuite une consécration des contractants eux-mêmes et une sanctification objective qui entraîne avec elle la grâce.

2. L'acte et le lien qu'il crée pourraient, il est vrai, avoir en soi une certaine sainteté, mais non la sainteté spécifiquement chrétienne, la sainteté et la vertu sacramentelle conférées par le Christ ; tous deux seraient alors l'objet à sanctifier.

3. Tous ceux qui retiraient entièrement ou en partie le contrat matrimonial, la fixation des empêchements dirimants, etc., à la juridiction de l'Église, soutenaient pour le prouver que le contrat matrimonial n'est pas en lui-même le sacrement, mais tout au plus la matière prochaine, à peu près comme les actes du pécheur dans la pénitence, ou l'effusion de l'eau dans le baptême ; ou bien qu'il n'est que la matière éloignée, l'objet à sanctifier par le sacrement. D'autre part les papes, en particulier Pie IX, en appellent, dans la défense du pouvoir exclusif de l'Église, au fait que le mariage en soi

pour que sa dignité soit garantie, il sera conclu dans un lieu saint et avec la participation du sacerdoce de l'Église, de telle façon que sa sainteté intérieure, son rapport intime avec le Christ et l'Église, soit manifestée extérieurement. Ce n'est pas *pour que le mariage devienne saint, mais parce qu'il est saint*, que l'intervention du prêtre est requise. Sinon le mariage où serait omise sans motif la bénédiction de l'Église serait un simple péché d'omission, alors qu'en fait il porte un caractère sacrilège [1].

Il est certes significatif que la sanctification du mariage par le prêtre était précisément affirmée et mise en valeur par ceux qui voulaient à tout prix exclure l'élément surnaturel de la vie sociale de l'Église. Quelques théologiens anciens défendirent cette théorie ; le gallicanisme et le joséphisme, ainsi que le jansénisme qui forgeait à tous deux leurs armes spirituelles et combattait en union avec eux, s'en saisirent avec un zèle remarquable, et comme on luttait sous l'apparence de la sainteté, beaucoup de théologiens savants et honnêtes se laissèrent convaincre, sans soupçonner qu'ils fournissaient ainsi aux ennemis de l'Église leur arme la plus forte [2].

est le sacrement. En effet, si le contrat ou le lien était simplement la matière du sacrement, on pourrait seulement déduire du pouvoir de l'Église sur les sacrements, qu'elle a le droit de déterminer quel contrat et quel lien elle veut reconnaître comme la matière du sacrement et sanctifier par le sacrement. De toutes façons il est difficile de défendre de ce point de vue et d'une façon inattaquable le droit exclusif de l'Église sur le mariage. On pourrait, il est vrai, s'appuyer sur ce fait que le mariage est, d'une façon générale, un lien religieux, qui, comme nous l'avons dit nous-même plus haut, est, déjà en dehors du christianisme, soustrait à la juridiction de l'État comme tel : *quod Deus coniunxit, homo non separet.* Mais c'est justement ce caractère religieux qui devient dans le mariage chrétien un caractère sacramentel ; quand ce dernier n'est plus reconnu comme essentiel, on ne peut pas non plus recourir au premier.

1. Actuellement il n'est plus possible de douter que le mariage entre chrétiens est sacramentel pour les mêmes raisons qui le rendent valide. Pie IX a déclaré plusieurs fois solennellement que le sacrement n'est pas accessoire au mariage, qu'il ne peut en être séparé, et qu'il ne consiste pas dans la seule bénédiction du prêtre ; il a désigné comme doctrine de l'Église catholique que le sacrement appartient tellement à l'essence du mariage chrétien, que l'union conjugale entre chrétiens ne peut être légitime que dans le mariage sacramentel. Cf. le *Syllabus*, prop. 66 et 73, et surtout les *Litt. ad Reg. Sard.*, du 19 sept. 1852.

* C'est ce qui a été confirmé encore par le Code de droit canonique : « Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum. » (can. 1012.)

2. * Cf. G. LE BRAS, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, 1927, col. 2132-2317 (art. *Mariage*).

Le mariage chrétien est donc mêlé d'une façon merveilleuse à l'essence surnaturelle de l'Église ; on ne peut les blesser plus profondément tous deux qu'en les arrachant l'un à l'autre. Le mariage y perd son caractère mystique, l'Église une de ses plus belles fleurs, une expression glorieuse de sa puissance surnaturelle qui pénètre et glorifie tout. Nulle part ailleurs la vie mystérieuse de l'Église ne pénètre plus profondément dans les relations naturelles ; elle assume dans son sein la première de toutes les relations, celle qui base l'existence et la transmission de la nature humaine, elle se l'approprie entièrement pour la transfigurer ; épouse du Fils qui a pris possession du genre humain comme chef, elle soumet à son service le pouvoir de génération naturel des hommes et revendique l'usage légitime de celui-ci pour ses uniques fins surnaturelles. Nulle part ne se manifeste de façon plus éclatante comment la nature entière participe à la grandiose consécration de l'Homme-Dieu et comment le Christ en est devenu la pierre angulaire, le fondement sur lequel Dieu a voulu l'assister et la développer.

Si selon l'Apôtre le mariage chrétien, sacrement, image et ramification de l'union du Christ avec l'Église, est un grand mystère, cette union elle-même sera un mystère bien plus grand encore. Le mystère de l'Église, fondé sur les œuvres merveilleuses de l'Incarnation et de l'Eucharistie, fait aussi apparaître l'Incarnation et l'Eucharistie dans toute leur signification. Ce côté mystérieux de l'Église apparaîtra mieux encore dans la suite, par l'étude du fruit et du terme de son activité surnaturelle [1].

1. * Complétons encore la bibliographie de ce chapitre par quelques travaux récents : A. M. HENRY O. P., *Le mystère de l'homme et de la femme*, dans *La vie spirituelle*, LXXX, 1949, p. 463-490 ; A. M. ROGUET O. P., *La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église*, dans *La Maison-Dieu*, nº 32, 1952, p. 74-89 ; H. SCHILLEBEECKX O. P., *De sacramentele heilseconomie*, Anvers, 1952 ; *Initiation théologique*, par un groupe de théologiens, tome IV, *L'économie du salut*, Paris, 1956 ; J. GALOT S. J., *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Paris, 1957 ; J. LECUYER C. S. Sp., *Prêtres du Christ, Le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957.

CHAPITRE VIII

LE MYSTÈRE DE LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE [1]

Secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut haeredes simus secundum spem vitae aeternae [2].

§ 86

LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE COMME RÉTABLISSEMENT DE LA JUSTICE ORIGINELLE

LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE NE SE LIMITE PAS À LA RÉMISSION D'UNE FAUTE. ELLE RÉTABLIT EN PREMIER LIEU LA JUSTICE SURNATURELLE QU'ADAM AVAIT POSSÉDÉE AVANT LE PÉCHÉ. ELLE REMET LA DETTE ET RÉTABLIT L'UNION AVEC DIEU. LA REMISE DE LA DETTE EST BASÉE SUR LA RÉNOVATION INTÉRIEURE. LA GRACE SURNATURELLE ELLE-MÊME OPÈRE L'EFFACEMENT DE LA FAUTE. LA FILIATION DIVINE EST AUSSI À LA BASE DE LA PARTIE POSITIVE DE LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE ; CELLE-CI EST ESSENTIELLEMENT UNE SANCTIFICATION PAR LE SAINT-ESPRIT.

Le fruit et l'effet immédiat de l'Incarnation et de toute l'institution du salut, de l'Église et des sacrements, c'est la

1. * Dans sa *Dogmatique*, SCHEEBEN a laissé inachevé le livre qui devait traiter de la « justification chrétienne » (l. VI, *Application du salut mérité par le Christ aux hommes en particulier, par la grâce justifiante du Christ*. Seul le premier chapitre est développé : *La grâce du Christ, principe de la restauration et de l'achèvement de la vie sainte et juste, ou la grâce qui engendre et développe, respectivement guérit et affermit la vie surnaturelle*). Comme dans les *Mystères*, ce chapitre est séparé de la « justice originelle ». Cf. également M. J. SCHEEBEN, *Les Merveilles de la Grâce divine* (trad. franç., Paris, 1940), et l'exposé historique et théologique de J. RIVIÈRE, *Justification*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, 1925, col. 2042-2227.

2. *Tit.*, III, 5-7.

* Cf. F. PRAT, *op. cit.*, II, p. 311-312.

justification de l'humanité délivrée ; le fruit indirect, l'introduction des hommes dans la gloire et la béatitude promises.

Le fruit d'une plantation aussi merveilleuse sera évidemment un mystère très élevé. Nous l'avons vu déjà en partie en étudiant la signification de l'Incarnation et de l'Église ; cette signification consistait surtout dans le fait que ces deux mystères contiennent le germe de l'union surnaturelle des hommes avec Dieu, de leur sanctification et de leur glorification surnaturelles par la puissance et par l'Esprit de Dieu[1]. La vertu merveilleuse du germe nous fait conclure à l'excellence du fruit, comme inversement l'excellence du fruit nous fait voir toute la richesse contenue dans le germe.

Nous examinons en premier lieu la justification chrétienne. Nous comprenons par là tout ce qui se rapporte à l'acquisition et à l'accroissement de la justice chrétienne, tout ce qui concourt à rendre l'homme digne d'acquérir ou d'accroître la gloire future. On verra, il est vrai, que le noyau proprement dit du mystère, la source de son caractère mystérieux, est mieux mis en lumière par les termes de sanctification et de régénération divine que par celui de justification. Il nous faut cependant conserver ce dernier terme, d'abord parce qu'il est consacré par le langage ecclésiastique, ensuite parce qu'il souligne immédiatement l'aspect propre sous lequel se présentent ici la sanctification et la régénération divines, c'est-à-dire le rapport avec la suppression de la faute. Notre examen tend d'ailleurs à découvrir et à expliquer l'élément mystique qui se trouve à la base de la justification chrétienne.

Le caractère mystérieux de la justification chrétienne se montrera surtout dans son effet, la justice chrétienne ; c'est d'après celle-ci que nous devons déterminer le caractère mystérieux du processus qui l'appelle à l'existence et des causes qui y collaborent.

Si par « devenir juste » on comprend uniquement le fait d'adopter une mentalité juste, conforme à la loi de Dieu, jointe à la rémission indispensable des injustices commises précédemment envers Dieu, cela comporte en soi peu ou pas de mystère. On peut concevoir tout cela chez un homme qui ne possède avec Dieu aucun rapport surnaturel, qui, sorti

1. * Cf. p. 546.

par sa faute de la place qu'il devait occuper, rentre dans cette place par un retour repentant à des sentiments meilleurs et par la condescendance de Dieu[1]. La justification n'est ici que la guérison d'une anomalie, la réintégration de l'homme dans sa dignité naturelle après la chute ; la justice ainsi produite est naturelle dans son essence, même si elle n'exclut pas une intervention surnaturelle de Dieu. Il n'y a pas trace d'une élévation de l'homme au-dessus de sa nature ; il manque donc le noyau d'un mystère surnaturel.

Les rationalistes peuvent réduire la justification chrétienne à un tel processus ; un théologien catholique ne le peut pas sans sacrifier à l'explication la plus fade le mystère de sa foi. A moins de trahir tout l'organisme mystérieux de sa religion, le catholique conçoit la justification chrétienne comme une œuvre essentiellement surnaturelle, il reconnaît dans les rapports de la justification avec les autres mystères surnaturels la nécessité scientifique et donc aussi la possibilité de maintenir ce caractère surnaturel et mystérieux.

Il reconnaît d'abord dans la justification chrétienne le *rétablissement de la justice qu'Adam avait possédée avant le péché* et qu'il avait perdue par le péché. Cette justice était une justice surnaturelle, déversée par le Saint-Esprit dans le cœur d'Adam ; c'était la justice de la sainteté, un rayon, un reflet de la sainteté divine ; c'était une justice divine, non une simple justice humaine ou naturelle[2]. Cette justice nous est rendue par la justification chrétienne, après avoir été totalement perdue. La justification sera donc une œuvre aussi grande que l'infusion de la justice au paradis ; comme celle-ci, elle doit placer l'homme dans une position surnaturelle vis-à-vis de Dieu, le mettre dans les dispositions requises pour qu'il puisse atteindre son but surnaturel, le rendre apte à mener la vie qu'il doit mener comme enfant adoptif de Dieu, comme un enfant digne de son Père céleste. C'est impossible si l'homme n'est pas élevé au-dessus de sa nature à la condition d'enfant de Dieu, s'il n'est pas, comme enfant de Dieu, régénéré ineffablement du sein de Dieu par le Saint-Esprit, s'il ne redevient pas participant de la nature divine comme

1. * Cf. p. 256.
2. * Cf. p. 217.

l'avait été le premier homme. Bref, rétablissement de la justice originelle, la justification chrétienne nous rend, non une justice naturelle, humaine, mais la justice surnaturelle des enfants de Dieu, à côté de tous les privilèges qu'elle entraîne.

C'est ainsi que le mystère de la grâce originelle commande le mystère de la grâce chrétienne.

Pour cette raison la justification chrétienne doit être également considérée *par opposition au mystère du péché.* Le péché qu'elle supprime ne doit pas non plus être considéré sous son aspect naturel, comme trouble de l'ordre de la nature, mais sous l'aspect mystérieux de son opposition à l'ordre surnaturel de la grâce et en particulier de la grâce originelle[1]. L'état de péché n'est pas seulement un défaut de la volonté, c'est une aversion et une séparation totales de Dieu, fin surnaturelle de l'homme, auxquelles correspondent, de la part de Dieu, non seulement la défaveur, la disgrâce au sens moral, mais le déshéritement et le dépouillement du vêtement surnaturel de la grâce. Pour renouer le lien surnaturel avec Dieu, un simple changement dans la volonté de l'homme ne suffit pas, Dieu lui-même doit de nouveau élever l'homme, répandre dans son cœur, par le Saint-Esprit, l'amour filial, redevenir son Père.

Il ne suffit pas non plus que Dieu couvre le péché du manteau de l'oubli, eu égard au repentir du pécheur, et qu'il remette simplement la dette. Pour pardonner complètement la faute, Dieu doit rendre à l'homme la condescendance et la grâce qu'il lui accordait avant le péché, il doit le recevoir de nouveau dans son sein comme son enfant, il doit le réengendrer à une nouvelle vie divine, le revêtir une nouvelle fois du reflet de sa propre nature et gloire. C'est ainsi uniquement que la justification peut anéantir le péché dans son essence concrète, dans son caractère mystérieux; mais afin de pouvoir supprimer un mal aussi mystérieux, elle doit apparaître elle-même comme un mystère surnaturel. Le mystère du péché, après le mystère de la justice originelle, commande donc, comme troisième mystère, celui de la justification, lequel détruira le premier et rétablira le second.

Pour nous faire une idée adéquate du mystère de la justi-

1. * Cf. p. 249 et p. 290.

fication chrétienne, qui est essentiellement une *iustificatio impii*, il nous faut examiner de plus près son rapport avec le péché.

La justification ne doit pas supprimer le péché actuel comme tel; ce qui est fait est fait, le plus grand miracle de Dieu dans l'ordre de la grâce ne peut pas anéantir une action accomplie. Ce qui doit être supprimé, c'est le péché habituel, l'effet du péché actuel.

Dans le péché habituel nous distinguons la dette et la perversité, la dette dont le pécheur s'est chargé en offensant Dieu et la perversité dans laquelle le péché s'est exprimé et demeure[1]. Toutes deux doivent être détruites pour que l'état de péché disparaisse; la dette par la remise, la perversité par le rétablissement des bons rapports avec Dieu et de l'union avec lui, consistant dans l'*habitus* de la *charité* et des autres vertus surnaturelles qu'elle anime et soutient.

La justification du pécheur contient donc essentiellement deux éléments : un élément négatif, la remise de la dette, et un élément positif, le rétablissement de l'union surnaturelle avec Dieu; les effets en sont la libération vis-à-vis de la dette et l'habitus des vertus infuses.

Le premier élément est plutôt extérieur, le péché est effacé, Dieu ne l'impute plus. Le second est totalement intérieur, c'est la rénovation, la sanctification et la transfiguration de l'être et de la vie. Si nous considérons également la dette comme adhérant au coupable, elle ne forme cependant qu'un rapport moral avec Dieu, l'obligation de réparer l'offense qui lui a été faite; la remise de la dette ne sera donc rien autre que l'anéantissement de cette obligation. Au contraire, l'infusion de la justice surnaturelle entraîne, non seulement un rapport moral nouveau avec Dieu, mais une condition nouvelle, physiquement inhérente à l'âme.

Il pourrait sembler que le mystère proprement dit de la justification se limite à ce dernier élément. En effet, c'est en lui qu'il consiste originellement, c'est ici qu'il révèle en premier lieu sa grandeur. Cette rénovation est un vrai miracle, plus grand que la résurrection d'un mort à la vie; l'homme n'est pas seulement guéri d'un trouble morbide, il reçoit de

1. * Cf. p. 260.

nouveau le germe d'une vie qui était entièrement éteinte en lui ; il est transformé dans ses facultés supérieures, dans le fond même de son être, il est changé en un être nouveau, en qui il s'approche ineffablement de Dieu et Dieu s'approche de lui.

Vis-à-vis d'un tel miracle, la remise de la dette, considérée en elle-même, apparaît comme une œuvre facilement concevable, peu mystérieuse en soi, d'autant moins mystérieuse qu'elle peut également se présenter en dehors de l'ordre surnaturel.

Dans la justification chrétienne elle reçoit néanmoins un caractère tout spécialement mystérieux. D'abord parce que la dette, reposant sur une révolte contre l'ordre de la grâce, possède elle-même un caractère mystérieux ; ensuite parce que la remise repose également sur une base surnaturelle, la valeur infinie des satisfactions du Christ qui paye et remet proprement la dette. Abstraction faite de cela, la remise de la dette ne peut être séparée, dans la justification chrétienne, de la rénovation intérieure ; elle lui est intimement connexe, elle est essentiellement une avec elle et participe donc de son caractère mystérieux.

En premier lieu, en effet, la remise de la dette, quand elle est parfaite, a comme effet dans l'ordre surnaturel la merveilleuse rénovation intérieure par la grâce et la charité ; elle s'achève dans cette rénovation, comme nous l'avons déjà fait remarquer ; car la remise n'est parfaite que si tout ce qui a été perdu par la faute est rendu.

En second lieu la rénovation par la grâce et la charité est la raison pour laquelle la faute est, non seulement pardonnée extérieurement, mais exclue intérieurement de l'âme du pécheur.

Le premier lien entre la remise de la dette et la rénovation intérieure offre peu de difficulté et est en général admis ; le second au contraire est habituellement peu considéré, bien que ce soit lui qui nous conduise au dernier fondement et à l'essence la plus intime de la justification.

De toutes façons la remise de la dette n'est pas concevable après le péché personnel sans une certaine rénovation ou transformation intérieure ; car aussi longtemps que l'homme conserve sa volonté pécheresse ou ne la rétracte pas, il ne peut être regardé comme innocent par le Dieu qui voit tout. La doctrine des anciens protestants, selon laquelle la faute encore présente n'était pas imputée, est un non-sens présenté comme une merveille. Si l'on admet une rénovation intérieure, au moins par le changement de la volonté, le non-sens disparaît ; une certaine remise de la dette est alors possible ; ce n'est pas encore le pardon au sens catholique.

Aussi longtemps en effet que le changement de la volonté n'est conçu que comme actuel et moralement habituel, ainsi qu'on peut uniquement le concevoir du point de vue naturel[1], et que la transformation intérieure est limitée à ce changement, la remise de la dette reste extérieure à la rénovation de l'homme ; elle reste même extérieure à l'homme, parce qu'elle n'est pas comprise formellement dans la rénovation intérieure. La conversion du pécheur à Dieu n'inclut pas essentiellement que Dieu remette la dette contractée. Baïus l'avait compris, c'est pourquoi il enseignait que dans l'homme la charité peut coexister avec le *reatus* du péché mortel[2]. Cette sentence est condamnée par l'Église, principalement, pour autant que nous le sachions, parce que Baïus niait que, dans la réalité, l'acte de charité inclût aussi l'*habitus infus* de la charité, celui-ci la grâce de l'adoption, et la grâce de l'adoption la remise de la dette[3].

D'après la doctrine catholique, la rénovation intérieure consiste, non uniquement dans le *changement de la volonté*, mais dans sa transformation par l'*infusion des vertus théologales*, en particulier de la charité, lesquelles vertus, principes de la vie surnaturelle, placent la volonté dans une sphère toute nouvelle ; cette transformation de la volonté est essentiellement liée *à la rénovation de tout notre être par la grâce de l'adoption et par la participation à la nature divine.* Une telle rénovation de l'homme inclut essentiellement et formellement la remise de la faute, elle lui donne un fondement et un soutien intérieurs et lui confère cette grandeur mystérieuse qu'elle ne pouvait avoir par elle-même.

1. * Cf. p. 253.
2. Prop. 70 damn. : « Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis potest habere veram caritatem : et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis. » Cf. également prop. 31 et 32.
3. Cf. prop. 15, 42.

En effet, comme simples créatures, comme serviteurs de Dieu, nous pouvons être l'objet de sa colère et de son aversion par la faute dont nous nous sommes chargés, même si nous nous en repentons. Du moins il n'y a pas de contradiction interne à ce que nous regrettions la faute tout en étant haïs pour elle; d'autant plus que Dieu est toujours en droit d'exiger une satisfaction adéquate que la créature est incapable de présenter.

Mais si ce n'est plus uniquement par notre propre activité que nous retournons à notre Seigneur, si nous sortons du rapport de servitude et entrons dans le sein de Dieu par une régénération merveilleuse, si nous devenons enfants de Dieu, nous cessons par là même d'être pour Dieu un objet de colère et d'aversion. Parmi les hommes, un enfant peut se trouver vis-à-vis de son père dans une situation malheureuse et être l'objet de sa colère sans cesser pour cela d'être son enfant. Dans la filiation divine c'est impossible; les enfants de Dieu participent, comme tels, de la sainteté divine de leur père, de sa nature même; ils ne peuvent offenser gravement leur père sans rompre *ipso facto* leur lien filial avec lui; par le fait même qu'ils entrent dans ce lien, ils deviennent agréables à Dieu; celui-ci ne peut plus les considérer comme ses ennemis, comme les objets de sa colère. La lumière de la grâce est de nature divine; elle ne peut laisser subsister les ténèbres du péché, pas plus qu'elle ne peut elle-même continuer d'exister là où le péché apparaît; devant sa lumière disparaissent les ténèbres qui persistaient dans l'état de péché et rendaient l'âme souillée et désagréable aux yeux de Dieu[1].

La grâce unit si intimement la créature à Dieu, que le mur de la dette ne peut plus l'en séparer. La grâce comble l'abîme infini qui sépare la créature de la nature divine. Elle fait du serviteur un *enfant* de Dieu; elle en fait aussi l'*ami* de Dieu, puisque Dieu ne peut avoir que des relations amicales avec ses enfants aussi longtemps qu'ils restent ses enfants. Elle est appelée *gratia sanctificans*, grâce sanctifiante, parce qu'elle exclut de la manière la plus formelle la malice du péché, et

1. Cf. *Cat. Rom., de Bapt.*, n. 41 : « la grâce... est une qualité divine, inhérente à l'esprit, un certain éclat et une lumière, qui ôte toutes les taches de nos âmes. »
* Cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. III, c. 1 : *La lumière symbole de la grâce.*

gratia gratum faciens, grâce qui rend agréable, parce qu'elle rend la créature agréable à Dieu de telle façon qu'il ne peut plus la traiter que comme son enfant et son amie.

C'est ainsi que, dans la justification chrétienne, la remise de la dette est incluse dans la rénovation de l'homme par la grâce. La grâce n'est pas une pure faveur ou condescendance divine envers l'homme, mais une qualité de l'homme correspondant à cette faveur et condescendance; la rémission de la faute, incluse dans cette faveur, n'est pas un simple rapport extérieur, elle repose sur cette qualité surnaturelle intérieure et réelle que nous appelons grâce sanctifiante. Dieu ne remet pas simplement la dette du péché; il la remet parce qu'elle ne peut pas continuer d'exister dans l'homme qui lui est uni par la grâce.

On dira peut-être que la remise de la dette n'est pas un effet de la grâce infusée, mais une condition préalable à son infusion, que la grâce ne peut entrer dans l'homme que pour autant que la dette s'éloigne de lui, donc que l'effacement de la dette doit précéder l'arrivée de la grâce, et constitue une action divine propre et indépendante, distincte de la grâce.

Nous concédons volontiers que la grâce ne peut entrer dans l'homme que pour autant que la dette s'en éloigne. Mais il ne s'ensuit pas que l'effacement de la dette ne se fasse pas par la grâce. Au contraire, la dette disparaît devant la grâce qui pénètre dans l'âme, comme les ténèbres disparaissent devant la lumière. La grâce elle-même la chasse devant elle, elle se fait une place dans l'âme en la détruisant, comme le feu qui s'empare d'un corps humide consume l'humidité qui s'opposait à sa présence.

Cette image est empruntée à l'Écriture elle-même. Le prophète Malachie compare l'Homme-Dieu qui nous justifie au feu du creuset qui fond et purifie l'argent; il épure les fils de Lévi comme l'or et l'argent, afin qu'ils lui offrent des sacrifices de justice[1]. D'après la parole de saint Jean-Baptiste, l'ablution interne, symbolisée par le baptême d'eau, s'accomplit par le baptême de feu du Saint-Esprit[2]. Dans la grâce le Saint-Esprit saisit l'âme de son feu divin et consume toutes

1. *Malachie*, III, 2-3.
2. * *Matth.*, III, 11.

les scories. Il entre dans l'âme comme un souffle vivifiant qui balaye les ordures du péché, comme une eau vive qui lave toutes les souillures.

Ces images signifient en même temps que la disposition pécheresse de la volonté, racine de la dette, doit être consumée par le feu du Saint-Esprit, cela plutôt par la grâce actuelle prévenante que par la grâce habituelle qui suppose déjà cette destruction. Elles prouvent donc contre les protestants que la remise de la dette n'est pas le simple recouvrement d'une volonté qui continue à être pécheresse ; la volonté pécheresse passée ne laisse plus même une ombre sur l'âme ; le péché, loin d'être recouvert, est consumé au fond même de l'âme. Si le Saint-Esprit est présenté comme le principe du pardon des péchés, nous ne devons donc pas seulement voir en cela son influence sur la conversion du pécheur, ou considérer le Saint-Esprit comme le représentant de la miséricorde par laquelle Dieu nous remet notre dette ; c'est plutôt son infusion dans la grâce, notre « signature » et notre onction par lui, que nous devons regarder comme le motif proprement dit et le plus intime de la suppression de notre dette[1].

Il reste donc vrai que dans la justification chrétienne la remise de la dette se fait par l'infusion de la grâce surnaturelle, et cela d'une manière si élevée, si surnaturelle et si mystérieuse, que la raison ne peut d'elle-même la soupçonner ni la comprendre. Dans la grâce qui l'opère, la remise de la dette apparaît comme un mystère surnaturel, de même que, inversement, la grâce manifeste sa grandeur mystérieuse et la puissance de la sainteté divine qu'elle contient, en chassant nécessairement et infailliblement la dette du sujet en qui elle entre.

La remise de la dette ne peut être comprise dans son essence mystérieuse sans qu'on en appelle à la grâce de la filiation comme à son fondement ; de même la partie positive

1. « Efficiens vero (causa iustificationis) misericors Deus, qui gratuito *abluit* et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto. » (*Conc. Trid.*, Sess. VI, c. 7.)

* Dans l'édition Höfer (p. 513), Scheeben a changé sa phrase : c'est plutôt *l'infusion de sa grâce* que nous devons regarder comme, etc. Cela probablement à la suite de sa controverse avec le P. Granderath sur la cause formelle de notre justification. Cf. p. 164. Sur la justification au concile de Trente, cf. A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente*, p. 65-165.

de la justification et de son effet, l'union avec Dieu, ne peuvent être compris dans toute leur essence mystérieuse hors de leur relation avec la grâce de la filiation.

Nous avons déjà dit que cette justice doit être une justice surnaturelle, c'est-à-dire une qualité et une inclination infusées aux facultés de l'âme, leur permettant de poursuivre et d'atteindre le but surnaturel de l'homme. Cette justice doit être surnaturelle parce que ce n'est pas la justice de l'homme pur et simple, mais celle de l'enfant de Dieu. Elle n'est accordée à l'homme que pour autant qu'il est élevé à la filiation divine, pour autant que, avec cette grâce de la filiation, il reçoit la charité filiale envers Dieu et les autres facultés divines qui reviennent à l'enfant de Dieu. C'est par la grâce de la filiation que cette justice est ensuite soutenue et achevée ; les vertus surnaturelles en effet ne nous rendent pas seulement agréables à Dieu par le contenu intérieur des actes qui en procèdent, mais encore parce que ces actes sont ceux d'un enfant qui montre en eux sa relation filiale avec Dieu. De même, ces actes méritent la gloire éternelle non seulement parce qu'ils appartiennent au même ordre surnaturel que celle-ci, mais encore parce qu'ils appartiennent à un enfant de Dieu, devenu l'héritier légitime de cette gloire.

Pour comprendre parfaitement le contenu intérieur et toute la valeur de la partie positive de la justification, il faut donc prendre comme base et comme point de départ la grâce de la filiation. Celle-ci, participation de la nature et de la sainteté divines, permet de reconnaître dans la justice établie sur elle la justice d'une sainteté divine.

Quelle conclusion tirer de cela ? Que c'est dans la grâce de la filiation que les deux éléments de la justification, la remise de la dette et l'union au but surnaturel, ont leur racine et leur base. La grâce de la filiation exclut la dette de notre âme en même temps qu'elle lui infuse la charité filiale envers Dieu.

C'est pourquoi le concile de Trente, expliquant l'essence proprement dite de la justification, pouvait se contenter de dire qu'elle est « un passage de l'état dans lequel l'homme naît comme fils du premier Adam, à l'état de grâce et de filiation adoptive de Dieu[1]. »

1. Sess. VI, c. 4.

Ces paroles expriment précisément ce qui confère à la justification chrétienne son caractère mystérieux et surnaturel ; il faut s'en tenir à ces paroles et les prendre comme point de départ pour en saisir toute la grandeur. Si tous les théologiens l'avaient fait, la notion de la justification n'aurait pas été si souvent rendue superficielle et confuse.

Mais beaucoup procédaient de façon contraire. Au lieu de partir d'une notion bien comprise de la filiation adoptive et de déterminer d'après elle la notion de la justice qu'elle contient, ils considéraient la filiation divine comme une relation avec Dieu qui provenait de la justice de l'homme, c'est-à-dire d'une disposition à faire le bien jointe à la délivrance de la dette. Ils s'enlevaient ainsi la possibilité de définir cette justice comme une justice surnaturelle ; la filiation divine elle-même ne pouvait plus être conçue que d'une manière très vague, sinon tout à fait rationaliste.

Si au contraire, avec le concile de Trente, nous regardons la justification comme le passage à la condition d'enfant adoptif de Dieu, nous la voyons apparaître dans toute sa grandeur. La grâce de la filiation n'est pas *formellement* la justice à acquérir, c'est-à-dire la délivrance de la faute et la disposition au bien ; c'est la source d'une justice supérieure, d'une liberté surnaturelle de la faute par l'exclusion intérieure de celle-ci, et d'une disposition surnaturelle au bien, bref d'une *sainteté* surnaturelle et divine, telle qu'elle convient aux enfants de Dieu en vertu de leur régénération. La grâce de la filiation contient *virtuellement* la justice surnaturelle, aussi bien comme liberté de la faute que comme union à Dieu par la *charité* ; la régénération qui nous donne cette grâce constitue le processus fondamental de la justification. C'est par la régénération à l'état d'enfant de Dieu que nous sommes délivrés de la faute et unis de nouveau à Dieu dans un amour filial ; c'est en elle que les deux éléments de la justice trouvent leur base commune et leur unité, en elle aussi qu'ils puisent leur caractère surnaturel.

La notion pleine et exhaustive de la justification chrétienne serait donc, d'après le concile de Trente, *le passage de l'homme à la grâce de la filiation divine, incluant la délivrance de la faute et l'union vivante à Dieu*, ou plus brièvement, le passage

à l'état de la filiation divine et de la justice ou de la sainteté divine qui y correspond.

Le concile de Trente avait devant les yeux le texte de l'Apôtre que nous avons placé en tête de ce chapitre : *Selon sa miséricorde Dieu nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation du Saint-Esprit, qu'il a répandu abondamment en nous par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que nous soyons ses héritiers selon l'espérance de la vie éternelle*[1]. La rénovation intérieure qui nous sauve et nous justifie y est mise en parallèle avec la régénération du Saint-Esprit et avec le Saint-Esprit répandu en nous. C'est par cette régénération que nous devenons enfants de Dieu, que nous avons part au Saint-Esprit, c'est-à-dire à son être et à sa vie divine et sainte. Nous devenons saints, d'abord par la ressemblance avec la nature divine, ensuite par la disposition de notre volonté vis-à-vis de Dieu, comme par l'attitude de Dieu qui nous considère comme saints, nous remettant notre dette. Une notion bien comprise de la *rénovation du Saint-Esprit* ou de la sanctification par le Saint-Esprit joint la justification dont parle l'Apôtre à la filiation divine. C'est donc la notion de la sanctification par le Saint-Esprit qui nous présente de la meilleure façon et qui ramène à son fondement mystérieux la justification chrétienne.

§ 87

DIFFÉRENCE ENTRE LA JUSTICE CHRÉTIENNE ET LA JUSTICE ORIGINELLE. GRANDEUR DE LA JUSTICE CHRÉTIENNE

L'UNION AU CHRIST DONNE À LA GRACE SURNATURELLE UNE VALEUR SUPÉRIEURE À CELLE DE LA GRACE D'ADAM. ELLE LUI DONNE AUSSI UN RAPPORT SPÉCIAL AVEC LA JUSTICE PERSONNELLE DU SAINT-ESPRIT. LES DONS DE L'INTÉGRITÉ NE SONT PAS RENDUS, MAIS LA GRACE MANIFESTE D'AUTANT PLUS SA GRANDEUR DANS LA FAIBLESSE HUMAINE.

Cet exposé pourrait paraître épuiser toute l'essence mystérieuse de la justification chrétienne et de la condition qu'elle appelle à l'existence. Mais si nous nous rappelons la significa-

1. *Tit.*, III, 5-7.

tion de l'Incarnation et ses rapports avec la grâce, nous devrons ajouter que notre justification s'opère, non par une simple régénération, mais par l'incorporation à l'Homme-Dieu[1]. La justification fait de nous les membres vivants du corps du Christ, de qui nous parvient la grâce justifiante. Comme membres vivants du Christ nous avons une dignité plus haute, une sainteté plus grande, nous sommes plus agréables à Dieu que si nous ne possédions que la grâce, comme Adam avant la chute. La dignité et la sainteté personnelles de l'Homme-Dieu rayonnent en nous, surtout quand il commence à vivre en nous par la grâce. La grâce basée sur cette sainteté doit exclure le péché plus encore qu'elle ne le fait par sa vertu propre ; elle doit nous rendre plus agréables à Dieu et nous unir plus fermement à lui qu'elle ne le peut par elle-même. *La justice que nous donne la grâce du Christ doit recevoir une vertu et une valeur plus grandes par notre union réelle avec l'Homme-Dieu.*

Dieu, voyant son Fils uni à nous de façon vivante, ne peut plus voir notre faute, pas plus qu'il ne peut être séparé par elle de son Fils. Le Fils unique de Dieu, vivant lui-même en nous comme dans ses membres, nous donne le pouvoir d'honorer Dieu d'une manière aussi parfaite que possible ; en union avec le Christ nous offrons à Dieu une glorification digne de sa grandeur. Unie au Christ, notre justice devient en un certain sens une justice absolue.

Voilà le sommet du mystère de la justification chrétienne, le point où elle apparaît comme l'achèvement temporaire de l'organisme surnaturel établi par l'Incarnation dans l'humanité.

Par crainte de donner dans l'erreur des protestants et d'affaiblir l'intimité de la justice chrétienne, de nombreux théologiens ont tenu pour captieux ce *recouvrement des membres par la justice du chef.*

Cette doctrine serait insidieuse en effet, elle renverserait entièrement le mystère de la justification au lieu de le couronner, si la rénovation et la régénération intérieures en étaient exclues. Elle serait encore insidieuse si l'on croyait que la régénération intérieure par la grâce *ne suffit pas* pour rendre

1. * Cf. §§ 55 ss.

vraiment l'homme juste, c'est-à-dire pour effacer sa faute et pour le rendre capable d'une vie vraiment sainte. Dans les deux cas on se mettrait en contradiction parfaite avec le concile de Trente.

Notre explication n'affirme pas cela ; elle suppose le contraire. Nous affirmons qu'une rénovation intérieure de l'homme a lieu, et que celle-ci suffit à rendre l'homme vraiment juste, et cela de manière surnaturelle ; mais nous ajoutons que cette justice intérieure, pour apparaître non pas simplement mais absolument parfaite, doit être considérée, non seulement comme une image de la justice personnelle du Christ, mais comme unie réellement à celle-ci, complétée et couronnée par elle. Notre justice intérieure est couronnée et parfaite par la justice personnelle du Christ, notre chef, de la même manière que la sainteté et la justice intérieures de l'humanité du Christ étaient couronnées par la sainteté et la dignité de la personne divine qui lui était unie. Nous ne pouvons concevoir la justice idéale du Christ unie à notre âme sans son impression et son image vivante en nous ; nous ne pouvons pas davantage concevoir cette image, cette impression, hors de son lien avec son idéal ; et ce lien ne repose pas seulement sur le rapport d'effet à cause, mais sur l'union organique de l'homme justifié avec son chef infiniment juste[1].

Cette union organique avec l'Homme-Dieu nous fait également entrer dans une union plus intime *avec la justice et la sainteté substantielles et personnelles de l'Esprit-Saint qui procède du Fils de Dieu*, qui habite d'une manière toute spéciale dans la grâce qu'il nous communique, qui la pénètre et l'embaume.

Le Saint-Esprit habite substantiellement en nous par l'ardeur de la sainteté qu'il nous communique. Comme un sceau, il imprime dans notre âme l'image de sa propre sainteté par la présence la plus intime, par le contact le plus immédiat. Cette présence est celle que l'essence de la sainteté surnaturelle exige et entraîne d'une façon générale.

1. Cf. SUAREZ, *De gratia*, l. XII, c. 19, n. 7 ss., qui conclut aussi de cette doctrine à une valeur supérieure du mérite dans le chrétien justifié. Cf. aussi (p. 587 ss.) ce qui a été dit sur le rapport du caractère sacramentel avec la grâce : c'est le caractère qui nous unit au Christ comme un membre.

Parlant de la mission du Saint-Esprit dans la grâce, nous avons vu que nous devenons saints, non seulement par la qualité de sainteté contenue dans la grâce, mais encore comme temple du Saint-Esprit qui vient en nous avec la grâce[1]. Mais aussi longtemps que notre union au Saint-Esprit repose sur la grâce seule, elle n'ajoute pas à proprement parler une nouvelle valeur à la sainteté qu'elle contient, elle ne peut qu'en révéler tout le contenu.

Elle y ajoute une nouvelle valeur quand la grâce nous est donnée comme aux membres vivants du corps du Christ, quand le Saint-Esprit entre dans le corps de la race humaine avec le Fils de Dieu dont il procède, devenant dans sa personne, comme Esprit du chef, la propriété de tout le corps[2]. Nous ne possédons plus seulement la sainteté qui est l'œuvre du Saint-Esprit, mais encore celle qu'il possède en lui-même, à un titre qui n'est pas donné avec la grâce elle-même. Cette espèce de sainteté apparaît comme le complément de la première et lui communique une valeur et une dignité infinies.

Il se vérifie ainsi en un certain sens que nous sommes justes, non seulement par la justice que Dieu produit en nous, mais aussi par la justice par laquelle Dieu lui-même est juste. On peut hardiment l'affirmer, sans se heurter aucunement au concile de Trente. Le concile n'a manifestement voulu rejeter que l'opinion des protestants qui, excluant la justice comme une qualité intérieure à l'homme, ne proposent qu'une union morte, pour ainsi dire mécanique, avec le Christ et le Saint-Esprit comme essence de notre justice. Nous désirons une union vivante, efficace, du Saint-Esprit avec nous, une union qui nous communique une qualité sainte; c'est cette qualité même que nous regardons comme la base sur laquelle est imprimé, par le rapport personnel du Saint-Esprit avec nous, le sceau de la plus haute perfection[3].

1. P. 159.
2. * Cf. § 58.
3. Nous ne parlons même pas aussi hardiment que THOMASSIN (*De Incarn.*, l. VI, c. 7 ss.) ou LESSIUS (*De perf. div.*, l. XII, c. 11), et croyons avoir ramené les exposés de ces deux savants à leur noyau. PETAU (*De Trin.*, l. VIII, c. 7) expose très bien que l'inhabitation hypostatique proprement dite n'a fait son apparition que dans le Nouveau Testament, quand le Fils de Dieu nous a apporté le Saint-Esprit dans l'Incarnation. Il ne paraît cependant pas souligner suffisamment le fait que c'est précisément l'Incarnation qui nous communique de façon particulière la relation hypostatique du Saint-Esprit.

On ne comprend donc le mystère de la justification chrétienne dans son essence spécifique et dans sa grandeur que si l'on considère comme son terme, non une simple justice surnaturelle, la justice des enfants adoptifs de Dieu, mais la possession de la justice et de la sainteté personnelles du Christ, le Fils de Dieu par nature devenu homme, et du Saint-Esprit qui procède de lui. Cette justice est appelée chrétienne parce qu'elle vient *du Christ* et parce qu'elle sera glorifiée *par lui*, mais aussi parce que c'est la justice d'un membre du Christ qui, par une transformation intérieure, reçoit de son chef une effusion de sa sainteté, et est en même temps recouvert de la sainteté propre et personnelle, divine, de ce chef et du Saint-Esprit qui lui appartient.

La justification chrétienne apparaît ainsi comme l'introduction vivante de l'Incarnation dans l'humanité; *son effet dépasse la justice surnaturelle d'Adam*, sans parler d'aucune justice naturelle.

Il est vrai que dans la justification chrétienne toute la justice originelle, y compris les éléments matériels inférieurs, ne nous est pas rendue; l'ordre et l'harmonie de nos facultés spirituelles ne sont pas entièrement rétablis; la concupiscence déréglée surtout n'est pas réprimée et enchaînée. Il nous manque donc une partie de l'ordre et de l'harmonie qui appartenaient à la justice d'Adam, l'intégrité qui liait si intimement la grâce à la nature et la montrait si puissante en elle[1]. Mais il serait insensé d'en conclure qu'Adam était plus juste et plus agréable à Dieu que nous ne le devenons, que la grâce était enracinée plus profondément ou agissait plus puissamment en lui qu'en nous.

L'essence proprement dite de la justice surnaturelle consiste dans la grâce et dans la charité. Celles-ci nous rendent agréables à Dieu et nous orientent vers notre but surnaturel. Les dons de l'intégrité n'ont en cela qu'une signification subordonnée. L'intégrité ne conférait pas à la grâce sanctifiante une valeur supérieure, elle en recevait plutôt sa propre signification. L'union avec l'Homme-Dieu, au contraire, et avec son Esprit donne à la grâce une dignité et une signification supérieures.

1. * Cf. §§ 34 et 43.

L'intégrité fixait plus profondément la grâce dans la nature, elle l'y unissait plus solidement, elle en faisait davantage sa propriété. Mais l'adoption de notre nature dans le corps de l'Homme-Dieu rend l'union de la grâce avec notre nature bien plus intime encore, malgré l'absence d'intégrité. L'intégrité n'était en fin de compte qu'une disposition à la grâce, elle ne l'impliquait pas, elle lui préparait uniquement la venue; de plus l'existence de cette disposition dépendait de la permanence de la grâce ; elle disparaissait en même temps que la grâce et ne pouvait donc être le point de départ pour le retour de celle-ci. Tout autre est l'union du chrétien avec l'Homme-Dieu, scellée surtout par le caractère sacramentel. Non seulement elle dispose à la réception de la grâce, elle nous y donne un droit véritable, elle la contient virtuellement, dans sa racine. Indestructible en elle-même vis-à-vis du péché, elle nous conduit de nouveau à la grâce dès que celui-ci est supprimé, par la vertu inaltérable du chef à qui elle nous unit.

Tous les privilèges que l'intégrité donnait à la justice surnaturelle d'Adam sont donc, non seulement compensés, mais surabondamment remplacés par l'Homme-Dieu dans la justice chrétienne. Mieux encore, c'est pour manifester avec d'autant plus d'éclat la puissance de cette justice que Dieu a voulu la laisser sans le soutien de l'intégrité dans la nature ; il a voulu montrer la puissance de la grâce en lui faisant vaincre dans un combat ouvert les obstacles que lui oppose la nature. Par le Christ la grâce est enracinée si profondément dans la nature qu'elle n'a plus besoin de soutien ; elle se saisit si puissamment de la nature qu'elle est capable de la dominer malgré son opposition. En rendant l'homme capable de tendre à son but surnaturel malgré le désordre qui persiste dans sa nature, elle lui permet de manifester la stabilité surnaturelle de sa justice, de se glorifier lui-même et d'être agréable à Dieu par la lutte contre ses penchants déréglés plus qu'il ne l'aurait pu sans cette lutte.

La vertu se montre parfaite dans l'infirmité[1], voilà la grande loi de la justice chrétienne. La grâce du Christ qui contient la puissance infinie du Christ se manifestera dans sa plénitude

1. * *II Cor.*, XII, 9.

en triomphant de l'infirmité humaine causée par l'absence de l'intégrité. Ce n'est pas par un manque de perfection intérieure qu'elle ne nous rend pas l'intégrité ; elle aurait pu nous la donner, comme la simple grâce l'avait donnée à Adam ; elle le pouvait à un titre plus grand, et cela malgré le péché commis ; car le péché est amplement réparé par la satisfaction du Christ.

C'est plutôt à cause de sa perfection même que la grâce du Christ peut se passer de l'intégrité sans en être compromise elle-même ; si elle la laisse de côté, c'est pour se servir de la faiblesse même de l'homme, et développer dans celle-ci toute sa force. La concupiscence, dit le concile de Trente, demeure dans les baptisés, dans les membres du Christ, comme une occasion de lutte et de mérite[1], donc non pour amoindrir, mais pour glorifier la justice surnaturelle, plus que n'aurait pu le faire le rétablissement de l'intégrité.

Malgré les défauts dont elle est revêtue extérieurement, la justice chrétienne est donc sous de nombreux aspects plus élevée, plus riche, plus mystérieuse que la justice originelle. Malgré l'infirmité de sa nature, l'homme relevé dans le Christ est uni d'une manière beaucoup plus intime et plus merveilleuse à Dieu, qu'Adam ne l'était dans la pleine santé de sa nature. Sa justice est un mystère plus grand et plus surnaturel que celle d'Adam ; elle est d'autant plus mystérieuse qu'elle n'est pas accompagnée, comme cette dernière, d'une transfiguration de toute la nature, qu'elle est au contraire cachée sous la faiblesse, la misère, la pauvreté de celle-ci, comme une perle sous la vase, visible seulement à l'œil d'une foi solide. Extérieurement et dans la partie inférieure de son âme, le justifié, à l'encontre d'Adam, demeure soumis à la loi du péché, de la mort et de la corruption, suite du péché originel. Mais l'Homme-Dieu habite avec l'Esprit-Saint au fond de son âme, dans son être le plus intime ; il s'y construit, sous les décombres du péché, un temple d'autant plus saint et plus riche qu'il ne peut être profané ni endommagé par les décombres qui l'entourent.

1. * Sess. V, *Decretum super peccato originali*, n. 5.

§ 88

LE PROCESSUS SURNATUREL DE LA JUSTIFICATION ET SES FACTEURS

DIEU SEUL EST L'AUTEUR DE LA JUSTIFICATION ; LE CHRIST EN EST LA CAUSE MORALE. MAIS L'HOMME DOIT LA RECEVOIR EN LUI PAR SA VOLONTÉ.

Il est temps pour nous de quitter l'effet mystérieux de la justification chrétienne et de diriger nos regards sur le processus qui le produit. Dans son caractère mystérieux et surnaturel, ce processus correspond nécessairement au résultat auquel il aboutit. Nous pouvons cependant être bref ici, étant donné que nous l'avons déjà présenté ailleurs sous son aspect surnaturel[1] et que, dans les chapitres qui précèdent, nous avons appris à connaître la plupart de ses éléments.

Il est clair avant tout que la justification chrétienne, ou plutôt la justice chrétienne dans son ensemble, *ne peut pas être l'œuvre de l'homme*. L'homme peut tout au plus rétracter et détester sa volonté mauvaise par un acte naturellement bon et accomplir une certaine pénitence pour son péché. Il est incapable de supprimer par lui-même sa dette ou de renouer avec Dieu un lien surnaturel.

L'homme ne peut même pas se mettre en état de justice chrétienne par les œuvres *surnaturelles* qu'il accomplit à l'aide de la grâce prévenante de Dieu. La grâce prévenante lui donne la force de poser des actes surnaturels ; mais Dieu seul, qui meut l'homme aux actes précédant la justification, peut transformer et renouveler intérieurement l'homme, de sorte qu'il devienne son enfant et que, libre de toute faute grave, il possède en lui le principe de la vie divine. L'homme le peut d'autant moins que la force nécessaire aux actes surnaturels qui précèdent ou accompagnent la justification n'est elle-même accordée que dans le don entier ou partiel des principes surnaturels contenus dans la filiation divine[2].

1. *Natur und Gnade*, p. 219 ss. ; *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, l. V, ch. 1 ss.
* *Nature et grâce*, p. 280 ss. ; *Les merveilles de la Grâce divine*, p. 370 ss.
2. *Natur und Gnade*, p. 221 ss.
* *Nature et grâce*, p. 220 ss.

La grâce de la filiation, ainsi que tous les privilèges qu'elle renferme, est donc exclusivement une œuvre de Dieu. Elle se réalise par une action mystérieuse du Saint-Esprit qui, descendant dans notre âme avec la plénitude de sa divinité et demeurant en elle, la remplit de son ardeur divine, et la rend participante de sa propre nature et de sa sainteté par une merveilleuse régénération ; d'une part le Saint-Esprit éloigne d'elle le péché, d'autre part, il la met en rapport avec son but surnaturel par les vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité.

C'est pourquoi le concile de Trente dit : « la *cause efficiente* de la justification, c'est le Dieu miséricordieux, qui, sans mérite de notre part, nous purifie et nous sanctifie, nous scellant et nous oignant du Saint-Esprit de la promesse, qui est le gage de notre héritage (d'enfants de Dieu)[1]. »

Nous avons vu plus haut que l'humanité du Christ est l'*organe* par lequel le Saint-Esprit entre avec sa vertu et son action surnaturelles dans le corps mystique du Christ et habite en lui[2] ; les sacrements sont les organes secondaires par lesquels l'humanité du Christ ou plutôt la vertu divine qui en procède nous arrive normalement[3]. Nous devons donc considérer l'humanité du Christ et les sacrements comme les *canaux* par lesquels la vertu sanctifiante du Saint-Esprit s'approche également de nous dans la justification. Dans sa substance, la justification s'accomplit donc, non par un développement qui part de l'intérieur, mais par une action venant de l'extérieur, par une infusion d'en haut.

Il est tout aussi vrai que l'homme ne peut pas s'attirer la justice chrétienne comme s'il pouvait y *acquérir* par son activité *un droit* proprement dit. Cette justice doit avoir une cause surnaturelle ; l'acte qui l'acquiert doit avoir une valeur surnaturelle, si grande qu'elle constitue réellement l'équivalent du bien qu'elle doit acheter. Aucun homme ne peut poser un tel acte, pas même avec toutes les grâces qui précèdent la justification, pour ne pas parler des simples forces naturelles. Tout ce que l'homme fait dans ce domaine ne peut être regardé comme l'équivalent, ni de la dette infinie

1. Sess. VI, c. 7.
2. * Au § 68.
3. * Au § 82.

qu'il a contractée vis-à-vis de Dieu, ni du bien infini qu'il est appelé à posséder dans la grâce. Même une autre créature déjà en état de grâce est incapable de présenter à sa place une telle satisfaction ou d'acquérir un tel mérite. Seul l'Homme-Dieu pouvait réparer complètement notre faute par sa passion et nous acquérir la grâce de la filiation divine par son obéissance.

C'est pourquoi lui seul est la *cause morale* de la justification, c'est-à-dire la cause qui meut Dieu à nous communiquer la grâce justifiante. Et puisqu'il nous communique normalement cette grâce par les sacrements, ceux-ci sont également, de façon secondaire, comme les gages de ses mérites, la cause morale de notre justification.

En prenant considération des différentes causes qui la déterminent, de la cause efficiente et de la cause morale, la justification apparaît donc comme venant de *l'extérieur* à *l'intérieur*, ou plutôt de *haut*, de Dieu et du Christ, *en bas* ; elle renouvelle l'homme à l'intérieur de lui-même et lui applique de manière surnaturelle l'effet de la vertu divine et des mérites du Christ. Si la justification est vraiment une œuvre surnaturelle, ses causes également seront surnaturelles, placées en dehors et au-dessus de l'homme ; elles manifesteront dans la justification leur puissance surnaturelle.

L'homme ne collabore pas à cette action qui vient de l'extérieur ; vis-à-vis d'elle il est passif, réceptif.

Chez ceux qui ne sont pas chargés d'injustice personnelle et ne sont pas encore d'une façon générale capable d'activité personnelle, toute la justification se réduit à une communication et à une action venant de l'extérieur. C'est le cas des enfants baptisés. Leur justification a simplement le caractère d'une génération merveilleuse et surnaturelle, sans aucune réciprocité de la part du bénéficiaire.

Pour les adultes il n'en va pas ainsi. Leur justification s'accomplit aussi, d'après le concile de Trente, par une réception, non une *production*, ni même une *coopération à la production de la grâce et des dons* ; mais la *réception* doit être volontaire, c'est-à-dire que l'homme doit, avec sa volonté libre, aller à la rencontre de la grâce justifiante qui lui est présentée par Dieu et l'accepter. Ici donc s'ajoute à la descente de la grâce un mouvement ascendant de l'homme ; à l'effusion du surnaturel sur la nature correspond une ascension de cette dernière. Ici également l'action de Dieu qui communique l'être surnaturel et la vie surnaturelle demeure dans sa force et dans son efficacité une véritable génération, mais elle ne se réalise que par le mariage formel de Dieu et de l'âme.

Cette expression représente le caractère physique comme le caractère moral, donc le mystère tout entier de la justification. Dans l'élément physique elle souligne les rapports moraux entre l'homme et Dieu ; dans ces rapports, elle souligne l'union physique et réelle qui donne à l'âme le germe de son être et de sa vie surnaturels ; *elle nous montre toute l'opération comme une chose ineffablement grande et mystérieuse.* La notion de régénération indique que l'homme ne retourne pas uniquement à la pureté de sa vie naturelle, mais s'élève à la hauteur d'un être surnaturel ; la notion de mariage indique que la justification ne consiste pas uniquement dans une simple expiation et dans la suppression de l'inimitié, mais dans la communication d'une amitié surnaturelle, dans une élévation de l'âme à la dignité d'épouse de Dieu, élévation dans laquelle Dieu s'unit à l'âme de la manière la plus réelle et lui infuse son propre Esprit[1].

Mystérieuse et surnaturelle est l'union réelle dans laquelle Dieu donne à l'âme le germe du Saint-Esprit qui engendre en elle la vie divine. Mystérieux et surnaturels aussi seront les rapports par lesquels Dieu invite l'âme à contracter avec lui cette alliance si intime et si noble et par lesquels l'âme, acceptant cette invitation, désire son alliance, s'y prépare et éloigne tout ce qui y fait obstacle.

Ce n'est pas avec sa liberté naturelle que l'âme se porte à la rencontre de son époux céleste, se prépare à le recevoir et le reçoit en elle ; pour s'élever si haut, sa liberté doit être portée par la vertu de l'Esprit qui descend en elle. Éclairée par sa lumière, poussée et attirée par sa vertu, elle peut se diriger vers lui, s'approcher de lui et s'unir réellement à lui. Par son entrée dans l'âme, le Saint-Esprit scelle et couronne son union avec elle ; c'est également lui qui, par son action sur

1. * Cf. p. 378 et p. 485.

l'âme, a l'initiative de cette union. L'activité de l'âme dans la justification se place entre ces deux pôles ; elle a sa racine dans l'un et son terme dans l'autre, elle accepte l'un et s'ouvre à l'autre, coopérant ainsi de manière surnaturelle et mystérieuse à la consommation de son union avec Dieu.

L'âme collabore à la consommation de l'union, disons-nous, non à la génération ; elle ne collabore pas comme cause efficiente à la production de la grâce ; celle-ci ne vient pas de l'âme, elle vient uniquement de Dieu. L'âme collabore à l'entrée en elle de Dieu avec son action génératrice, en obéissant à la grâce actuelle prévenante ; elle collabore formellement à la conclusion de l'alliance scellée avec lui dans l'infusion de la grâce. Toute son activité consiste à se préparer à recevoir la grâce qui lui est destinée par Dieu et à l'accepter ; en cela consiste aussi la signification surnaturelle et le caractère mystérieux de cette activité.

§ 89

ESSENCE ET VALEUR DES DISPOSITIONS SUBJECTIVES QUI COLLABORENT A LA JUSTIFICATION

L'ACTIVITÉ PAR LAQUELLE L'AME REÇOIT CETTE JUSTIFICATION POSSÈDE ÉGALEMENT UN CARACTÈRE SURNATUREL. L'ASPECT POSITIF DE CETTE ACTIVITÉ CONSISTE DANS LE DÉSIR, LA CONFIANCE ET LE DON DE SOI. L'AMOUR PARFAIT AMÈNE IMMÉDIATEMENT L'UNION SURNATURELLE À DIEU, MAIS N'EST PAS INDISPENSABLE POUR QU'ELLE SOIT RÉALISÉE.

En un autre endroit nous avons cherché à expliquer plus profondément l'organisme intérieur de ces dispositions et leur rapport avec la réalisation effective de la justification[1] ; mais nous n'envisagions, d'une façon générale, que les rapports entre la grâce et la nature, laissant hors de considération l'économie conditionnée par le péché et par l'Incarnation.

Comme nous étudions ici la grâce qui est communiquée au pécheur par la médiation de l'Homme-Dieu, nous avons à considérer ces deux éléments ; nous sommes ainsi amenés à donner *aux dispositions qui concourent à la justification une triple signification surnaturelle* ; en premier lieu, celle d'une *réaction contre le péché*, ensuite, celle d'une *adhésion au médiateur* de la réconciliation et de la réunion à Dieu, enfin, celle d'une *réception volontaire de la grâce justifiante*. Dieu ne veut se réunir de nouveau à l'âme qui s'est enfuie de ses bras que si celle-ci cherche à réparer son injustice, si, pour suppléer à son incapacité, elle s'approprie la satisfaction du Christ, si, ensuite, elle désire sincèrement l'union avec lui, la demande et l'espère par le mérite du médiateur.

1. *Natur und Gnade*, p. 241 ss. Cf. *Die Herrlichkeites*, l. V, c. I ss.
* *Nature et grâce*, p. 304 ss., *Les merveilles*, p. 370 ss.

Dans sa réaction contre le péché et dans son adhésion aux satisfactions et aux mérites du Christ, comme dans son mouvement vers la grâcc, l'âme se meut dans un domaine surnaturel. Elle réagit contre le péché comme mal surnaturel, c'est-à-dire comme trouble de l'ordre surnaturel établi dans le monde par Dieu et comme obstacle à la grâce ; et si l'adhésion à l'Homme-Dieu doit l'élever à la dignité de celui-ci et à l'union vivante et efficace avec lui, elle aura lieu également par une action mystérieuse de Dieu ; *personne ne vient à moi*, dit le Sauveur, *si le Père qui m'a envoyé ne l'attire*[1]. L'activité qui, sous l'influence surnaturelle de Dieu, dispose et conduit l'âme à la grâce de la justification, possède donc sous tous les aspects un caractère mystérieux.

Quand on conçoit uniquement cette signification comme *négative*, c'est-à-dire comme la suppression d'un obstacle, ce caractère n'apparaît pas aussi immédiatement. Car le simple éloignement d'un obstacle ne participe pas, d'une manière générale, au caractère de ce à quoi il fait place. La suppression de l'obstacle possède néanmoins dans notre cas un caractère surnaturel, parce qu'elle est essentiellement liée au mouvement de l'âme vers la grâce. L'âme doit écarter l'obstacle, le péché commis, non seulement en abandonnant sa volonté pécheresse, mais en réagissant contre le péché accompli et en cherchant à anéantir ses effets par rapport à la grâce même. Comment l'âme le pourrait-elle, sinon en se tournant résolument vers la loi de la grâce, en détestant le péché comme une atteinte à celle-ci et en s'efforçant de satisfaire pour lui sous ce rapport ?

Il s'ensuit déjà que la suppression de l'obstacle n'est pas

1. * *Jean*, VI, 44.

l'unique élément de la disposition à la justification. Cette disposition possède essentiellement une signification *positive;* elle ne fait pas seulement place pour la grâce, elle conduit l'homme vers elle et manifeste immédiatement en cela le caractère surnaturel et mystique qu'elle tient de son but.

De quelle manière cette disposition conduit-t-elle l'âme à la rencontre de la grâce? D'abord en lui donnant le désir sincère de la recevoir. Ce désir lui est inspiré par Dieu lui-même dans la grâce prévenante et renferme donc le droit d'être réalisé; il dispose l'âme à la réception de la grâce, comme un désir justifié dispose à sa réalisation. Si l'âme s'élève jusqu'à embrasser Dieu avec l'amour confiant de l'épouse, son désir amène immédiatement l'union avec Dieu, « Dieu et l'âme repentante se rencontrent immédiatement dans un saint baiser[1]. » Si l'âme ne s'élève pas si haut, si elle ne cherche pas la grâce et l'amitié de Dieu par pur amour pour lui, Dieu ne vient pas immédiatement à sa rencontre; il la fait attendre comme elle le fait attendre, et ne lui présente sa grâce que dans la réception effective des sacrements.

En désirant l'action justifiante de Dieu, l'âme entre en rapport vivant avec cette action; son activité et celle de Dieu se joignent, non seulement de façon négative, mais positivement. Le rapport devient plus intime encore lorsque, dans une foi vivante à la puissance et aux promesses de Dieu, l'âme *attend avec confiance* qu'il lui accorde la grâce tant désirée. Par son désir, l'âme tend à la grâce; par sa confiance elle l'attire, non comme si elle la méritait au sens propre, mais parce que Dieu s'est engagé à remplir cette attente sans mérite de la part de l'homme; l'âme ne mérite pas, elle obtient (*impetrat*) la grâce. Cette dignité positive de l'âme ne peut être appelée mérite que pour autant qu'une dignité positive peut mériter un bien dont elle n'a pas payé l'équivalent. C'est un mérite qui ne supprime pas le caractère propre de la grâce, mais qui l'affirme, d'autant plus qu'il ne peut être inspiré que par Dieu et ne peut donc être efficace que parce que Dieu ne peut pas se renier lui-même.

1. * Cf. S. Bernard, *In Cant.*, serm. III, n. 5.

De même que le désir conduit à la confiance, la confiance suppose le désir. Le désir ne peut être parfait et ne peut agir parfaitement que s'il repose sur un amour parfait envers Dieu; la confiance ne peut amener immédiatement l'union que si l'homme s'abandonne entièrement à Dieu par amour, avec la confiance que, de son côté, Dieu ne le fera pas attendre. Cet amour chasse de la confiance toute crainte, parce qu'il réalise déjà le rapport intime avec Dieu; sans cet amour la crainte de ne pas être réconcilié avec Dieu ne peut être supprimée que par le sacrement.

Au désir de l'union avec Dieu et à la confiance en sa réalisation s'ajoute en troisième lieu la volonté de vivre conformément à la grâce reçue, de la rendre efficace et de la conserver fidèlement, en d'autres termes *le dévouement et la soumission de l'âme à son époux céleste.* Cette volonté est essentiellement liée à un désir sincère de la grâce; la confiance serait téméraire si l'homme n'était pas prêt à correspondre à la grâce qui lui est accordée. Cette disposition n'a pas le caractère d'une œuvre qui doit être récompensée par la grâce; ce n'est que la préparation d'une œuvre qui doit être accomplie dans la grâce, dans l'union effective avec Dieu.

Elle possède cependant plus que la signification négative d'un empressement à éloigner le péché ou même d'une aversion et d'une expiation réelles. Par le propos d'utiliser et de conserver la grâce, le pécheur se prépare positivement à la recevoir; c'est précisément ici que le mouvement de l'âme et la grâce de Dieu se touchent de plus près, qu'ils se pénètrent et se saisissent l'un de l'autre. Par le désir de la grâce, l'âme s'avance à sa rencontre; par la confiance, elle l'appelle; par le don d'elle-même, elle la reçoit. C'est quand elle se soumet en toute obéissance au joug désiré et attendu de la grâce, que Dieu la fait descendre en elle; dans cette soumission obéissante à son époux divin, l'âme devient vraiment l'épouse et reçoit le germe de vie qu'elle est prête à nourrir en elle-même.

C'est ce qui a lieu surtout quand l'âme se donne à Dieu par pur amour envers lui, quand elle s'attache et se soumet parfaitement à lui; Dieu alors se donne immédiatement à elle avec sa grâce. Si le don et la soumission de l'âme proviennent d'autres motifs, si elle se soumet uniquement aux

droits et aux lois inexorables de Dieu, et n'est prête à accomplir la loi de la grâce que dans cette considération, alors le contact avec Dieu ne peut être immédiat ; l'âme ne s'approche de lui que de loin et ne peut donc attendre de lui une venue immédiate ; elle ne pourra célébrer son union avec Dieu que par la réception effective du sacrement.

Outre le repentir de sa faute, l'âme qui doit être justifiée ou unie à Dieu doit donc s'avancer à la rencontre de son époux céleste et se préparer à l'union avec lui par le désir, la confiance et la soumission. Par ces trois vertus, l'âme aidée de la grâce prévenante prend un essor surnaturel dont la grandeur mystérieuse se manifeste surtout quand il est accompagné de l'abandon confiant à Dieu. L'amour confiant ou filial de la créature qui, par elle-même, ne peut aimer Dieu que comme une étrangère ou comme une servante, apparaît déjà comme un acte surnaturel extraordinaire ; d'autre part il est lié très intimement à l'amour surnaturel que Dieu porte à la créature et par lequel il s'unit à elle dans la grâce.

C'est pourquoi les théologiens appellent l'amour pur et surnaturel l'âme ou la « forme » des dispositions qui conduisent à l'union avec Dieu, ou de l'élévation *morale*, *subjective*, de celui qui doit être justifié ; cette élévation introduit l'élévation physique et objective à l'état de grâce. Il ne faut pas en conclure que sans cet amour il n'y a pas d'élévation surnaturelle de l'âme, donnant à la justification le caractère d'une union physique et morale avec Dieu. L'âme peut aspirer à l'union avec son époux divin pour d'autres motifs que l'amour désintéressé ; elle peut s'élever assez haut pour que, par une miséricorde spéciale, Dieu s'avance vers elle et lui infuse avec sa grâce, et au moins en habitus, l'amour qui lui manque mais qu'elle désire. Dans ce cas l'union entre l'activité de l'homme et celle de Dieu n'est évidemment pas aussi immédiate, naturelle et vivante ; il y manque l'âme, la « forme » de l'élévation subjective, la flamme qui jaillit du fond de l'âme, et dans laquelle elle se rencontre et se confond avec la flamme du Saint-Esprit.

Pour maintenir même ici l'entière signification de l'élément moral et son contact intime et immédiat avec l'élément

physique, von Schätzler[1] admet que celui qui se présente à la réception du sacrement *avec attrition*, tout en ayant omis de s'élever jusqu'à un acte de charité, est élevé par la vertu du sacrement lui-même à cette charité ; lui aussi recevrait la grâce de Dieu pour autant que par un acte de charité il passe à l'habitus de charité et accueille la condescendance divine avec amour filial.

Si le pénitent ne doit apporter à la réception du sacrement que *l'attrition informe*, il n'y a pas à cela d'objections théologiques. Mais les difficultés d'expérience contre un tel acte de charité, qui se produirait lors de la réception du sacrement, même si ce ne doit pas être un acte formulé *explicitement*, sont plus difficiles à résoudre. Une telle justification serait certes plus digne et plus parfaite ; mais on peut également trouver que, si le pécheur ne fait pas tout pour se préparer à la justification, il manque quelque chose à la perfection de celle-ci[2].

Dans le livre cité plus d'une fois déjà[3], nous avons comparé la préparation de l'âme à son union avec le divin époux par le désir, la confiance et la soumission humbles et sincères, à l'attitude de la Mère de Dieu dans son union avec le Saint-Esprit, de qui elle devait concevoir le Fils unique de Dieu. Le Fils de Dieu a assumé dans le sein de Marie une nature humaine dans sa personne ; il renaît dans l'âme en lui communiquant son image surnaturelle. Nous renvoyons nos lecteurs à l'endroit cité, pour ne pas nous répéter inutilement.

Soulignons encore un point de ce parallèle, qui répand sur l'essence intérieure de la justification une lumière particulière. Marie n'engendrait pas le Fils de Dieu par son activité soutenue par la grâce prévenante du Saint-Esprit, par son humilité, par son désir, par son amour ; elle se préparait

1. *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, Munich, 1860, principalement p. 24 ss., où le rapport et l'influence réciproque des facteurs objectif et subjectif dans la justification sont développés avec une grande précision et beaucoup d'érudition.
* C. von Schatzler (1827-1880), théologien allemand, thomiste rigoureux, soutint en particulier contre Kuhn une controverse sur le caractère surnaturel de la grâce.
2. * Cf. J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, Kain, 1927.
3. *Natur und Gnade*, p. 248 ss.
* Traduction française, p. 310 ss.

à recevoir l'action du Saint-Esprit. De même ce n'est pas par l'activité exercée sous la grâce prévenante de Dieu et sous le souffle du Saint-Esprit que notre âme engendre la justice habituelle, l'habitus de la charité et la grâce de la filiation, en un mot, l'image de la nature et de la sainteté divines. Le renouvellement intérieur de l'homme justifié n'est pas le fruit de l'activité divine d'une façon médiate, mais immédiatement, autant que la première grâce prévenante. Il est et reste l'œuvre immédiate de Dieu, œuvre presque aussi merveilleuse que la conception de son Fils unique dans le sein de Marie.

§ 90

LE ROLE DE LA FOI DANS LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE

SEULE LA FOI FAIT CONNAITRE LE MYSTÈRE DE LA JUSTIFICATION ; ELLE JOUE UN ROLE IMPORTANT DANS L'ACTIVITÉ PAR LAQUELLE ON S'Y PRÉPARE. L'APOTRE ATTRIBUE LA JUSTIFICATION À LA FOI, PARCE QUE SEULE CELLE-CI PEUT NOUS OBTENIR CE MIRACLE DIVIN.

L'Écriture et l'enseignement de l'Église placent la justification chrétienne en rapport très intime avec la foi. L'Apôtre l'appelle tout simplement *une justice de la foi*[1]. Ce rapport de la justification avec la foi est devenu depuis la Réforme, dans la controverse avec les protestants, l'objet de profondes discussions ; on a dit et écrit beaucoup de belles choses à son sujet. Pour nous ce rapport possède un intérêt tout particulier ; c'est la preuve la plus forte de l'essence mystérieuse de la justification chrétienne ; éclairé comme il doit l'être, il ne contribuera pas médiocrement à sa compréhension.

Ce qui ne peut être connu, cherché, atteint, que par la foi surnaturelle, ce qui dépend aussi entièrement de la foi, sera nécessairement un objet spécifique de la foi, un mystère de foi au sens le plus strict. Inversement, ce n'est que si la justification est com-

1. *Rom.*, IV, 11.
* Sur la justification par la foi dans saint Paul, cf. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 225 ss. et F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 199-212 et II, p. 279-304.

prise comme une œuvre absolument surnaturelle que cette signification de la foi peut s'expliquer et se comprendre.

Ces deux affirmations trouvent une explication suffisante dans les remarques qui suivent.

Il est clair avant tout que seule la foi *nous rend conscients* de la justification qui s'accomplit en nous. La raison ne nous fait connaître que les œuvres de Dieu perceptibles aux sens ou à l'intelligence. Si la justification consistait uniquement dans un changement moral, nécessairement accompagné du pardon des péchés, elle pourrait être perçue réellement, au moins dans sa partie positive, dans sa réalisation comme dans les causes qui y collaborent. La foi serait tout au plus nécessaire pour nous assurer du pardon des péchés. Or la justification s'accomplit par une rénovation, une transformation merveilleuse et profondément intime, une régénération de l'âme dans la lumière inaccessible de Dieu ; elle est donc cachée à nos yeux autant que cette lumière elle-même. La *gloire de Dieu*[1], c'est-à-dire la gloire qui jaillit de Dieu et nous rend agréables à ses yeux, la gloire de la filiation, voilà à proprement parler notre objet spécifique, le mystère de foi. Seule la foi nous permet de connaître en quoi consiste la justification chrétienne et à quelles conditions elle se réalise ; seule la foi nous fait connaître le dessein miséricordieux par lequel Dieu veut se communiquer si merveilleusement à nous à cause des mérites du Christ[2].

La foi ne doit pas seulement nous rendre conscients de la justification ; elle a encore un rôle capital dans le processus de la justification, quand celle-ci ne se limite pas à une simple régénération mais s'accomplit par l'union consciente avec Dieu. *La foi est la racine et le mobile de toute l'activité humaine orientée à la justification, et le lien qui unit l'activité justifiante de Dieu à l'activité de l'homme qui s'y dispose*[3]. La foi conduit

1. *Rom.*, III, 23.
* Cf. F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 244, note.
2. Nous n'admettons évidemment pas que la foi nous assure de la réalisation effective de la justification. Au contraire, ce que nous avons dit montre que, d'une façon générale, nous ne pouvons pas arriver à une certitude complète sur ce point, puisque l'expérience ne peut pas nous donner la conscience évidente que la qualité surnaturelle nécessaire est réellement présente dans nos actes préparatoires.
3. A la page 639 nous avons, sous un autre aspect, désigné l'abandon à Dieu comme l'élément dans lequel se joignent les activités divine et

l'homme à Dieu comme à la source de la justice, elle fait descendre de Dieu la force de grâce qui justifie l'homme ; on peut dire que, dans ses deux éléments convergents qui sont l'activité de Dieu et l'activité de l'homme, tout le processus est porté par la foi et reçoit d'elle son cachet particulier.

Examinons cela de plus près.

La foi seule est à l'origine de l'activité de l'homme qui se dispose à la justification, selon la parole de l'Apôtre : *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu*, et : *celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent* [1]. Pour que cette activité ait une signification positive, elle doit être orientée vers le but surnaturel auquel elle nous conduit. Comment l'orienter vers lui, si nous ne connaissons ni ce but ni les chemins qui y mènent? Et comment acquérir cette connaissance, sinon par la foi? Comment surtout pourrions-nous haïr le péché comme rupture de l'amitié divine, désirer la grâce, nous soumettre à sa loi, si la foi ne nous éclaire et ne nous pousse? La foi nous fait poser le premier pas au delà de notre nature sur la voie du salut ; elle est le ressort de tous les mouvements par lesquels nous nous approchons surnaturellement de Dieu. Notre activité surnaturelle dans la préparation à la justification est également conditionnée par la grâce élevante et par la foi ; elle puise dans l'une comme dans l'autre sa valeur et sa signification.

Toute notre activité n'est au fond qu'une adhésion à Dieu par la foi, un désir, un abandon, une soumission représentée, exprimée et introduite par l'acte de foi ; cette adhésion ne s'arrête pas dans la connaissance, elle passe à l'acte et est appelée dans cette expression la foi vivante [2]. Cette appellation

humaine. Mais nous envisagions là l'union qui se fait par la rencontre de deux mouvements ; l'abandon à Dieu est précisément le sommet du mouvement et de l'activité par lesquels l'homme s'approche de Dieu. La foi-confiance au contraire a sa signification, non en ce qu'elle *conduit* l'homme *à Dieu*, mais en ce qu'elle *attire sur l'homme* l'action de Dieu. La réaction contre le péché, le désir de la grâce et l'abandon à Dieu signifient l'action unilatérale de l'homme dans le processus de la justification ; la signification de la confiance au contraire consiste entièrement à provoquer l'action divine.

1. *Hébr.*, XI, 6.

2. * Sur la nature de la foi et sur ses rapports avec la grâce, cf. la *Dogmatique*, l. I, 2e partie, § § 38-46 ; *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. V, ch. II et X. Cf. également sur le problème de la foi et les études plus récentes dont il a fait l'objet depuis le concile du Vatican, l'article de S. HARENT, *Foi*, dans *Dict. de théol. cath.*, VI, 1920, col. 55-514 ; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945.

montre très justement que toute la signification de notre activité consiste moins dans un acte méritoire de notre part, que dans un mouvement de foi pour recevoir la grâce imméritée.

C'est là un premier mode dans lequel la foi concourt à la justification ; ce mode a été surtout nié par les protestants et affirmé contre eux par les catholiques. Les réformateurs insistaient d'autant plus sur un autre concours de la foi, qui n'a souvent pas été suffisamment pris en considération par les théologiens catholiques. Nous voulons dire *la signification de la foi comme organe au moyen duquel on saisit et attire à soi la grâce de la justification.* Les théologiens catholiques ont toujours réagi victorieusement contre l'exploitation exclusive de cette signification de la foi, ainsi que contre la conception insensée que s'en faisaient les réformateurs, mais ils ont souvent omis de vaincre leurs ennemis par leurs propres armes en accordant à cette opinion ce qui lui revenait.

Quand il parle de la justification par la foi, l'Apôtre ne veut pas dire que nous pouvons opérer en nous ou mériter la justification, mais que nous devons l'*attendre* de la grâce et de la miséricorde de Dieu par les mérites du Christ ; et cette attente n'est au fond que la foi vivante aux promesses divines, jointe à une confiance inébranlable. Jusqu'ici les protestants ont raison. Mais cette attente n'exclut ni la possibilité ni la nécessité d'autres mouvements et dispositions à la réception de la grâce attendue qui procèdent également de la foi. Elle les suppose et les inclut du moment que la nature de la grâce les permet ou les exige. C'est le cas si la grâce attendue est comprise, selon la doctrine catholique, comme un objet digne de la foi qui l'attend et comme le vrai motif de cette foi elle-même [1].

1. * « Il est possible de découvrir, au fond de tout acte de foi, un sentiment de confiance, mais ce n'est pas la confiance des protestants. Πίστις vient de πείθειν, « persuader, chercher à convaincre » et répond à la voix moyenne πείθεσθαι, « se laisser convaincre ou persuader ». Cette disposition exige nécessairement que le croyant *ait confiance* dans celui qui parle, qu'il l'écoute avec *confiance*. Quelques protestants de nos jours expliquent ainsi la *confiance* inhérente à l'acte de foi ; mais ce n'est plus la pure doctrine de Luther. La *confiance*, entendue de la sorte, n'est pas la foi ; elle sert de préliminaire à l'acte de foi ; pas plus que l'*espérance* n'est la foi, alors même qu'elle accompagne la foi. » F. PRAT (*loc. cit.*) voit dans la foi qui justifie un

Pourquoi et jusqu'à quel point l'Apôtre désire-t-il que la foi attende la grâce promise par la bonté et la miséricorde divines ? Est-ce parce que nous ne devons pas être justifiés intérieurement mais uniquement revêtus de la justice du Christ ? Une telle justification n'est pas une justification ; et si elle l'était, elle ne manifesterait certes pas la merveilleuse puissance sanctifiante de Dieu, elle montrerait plutôt son impuissance vis-à-vis du péché. Or l'Apôtre veut que la foi justifiante soit une foi au miracle, une foi dans le Dieu *qui donne la vie aux morts et l'existence à ce qui n'est pas* [1], une foi telle que l'avait Abraham quand il croyait à la fécondité de Sara la stérile et à la résurrection d'Isaac [2], la foi même par laquelle nous croyons que le Christ est ressuscité à une vie nouvelle et glorifiée [3].

Un tel miracle, une si belle preuve de la charité et de la puissance divines ne se retrouve que dans la justification catholique, c'est-à-dire la justification par la régénération du Saint-Esprit, par la communication de la nature et de la vie divines, par la rénovation et la sanctification merveilleuse de toute l'essence de l'âme. Seule la justification au sens catholique peut donc être l'objet de la foi confiante que l'Apôtre exige pour la justification, et à laquelle il attribue son obtention. Il exige cette foi confiante en Dieu, parce que nous ne pouvons pas obtenir un si grand miracle par nos œuvres ou par nos mérites ; *il attribue la justification à cette foi, parce que seule la foi fait descendre les miracles du ciel.*

C'est à la foi également que sont attribués les autres miracles ; la foi à la puissance et à la bonté de l'Homme-Dieu était la première condition de ses miracles, ce qui provoquait avant tout la manifestation de sa puissance. Cela est naturel ; quand on ne peut faire état de mérite, et même quand on possède du mérite mais désire un bienfait spécial de Dieu, on ne peut que faire un acte de foi à son amour et à sa puis-

acte de l'intelligence avant tout, ensuite une certaine confiance ou espérance, enfin un double acte d'obéissance au témoignage de Dieu et à la volonté de Dieu. Quant aux célèbres textes de *Rom.*, III, 28 et *Gal.*, II, 16, ils opposent, non la foi aux œuvres comme telles, mais l'ensemble de la révélation chrétienne à la foi mosaïque. Les œuvres dont il s'agit sont les œuvres antérieures à la justification, et la nécessité absolue de la foi n'exclut pas les autres dispositions requises.

1. *Rom.*, IV, 17.
2. *Rom.*, IV, 18-19 ; *Hébr.*, XI, 17-19.
3. *Rom.*, IV, 24.

sance, faire appel à ses promesses et reconnaître son pouvoir infini. Par cette foi l'homme oblige pour ainsi dire Dieu, il attire sa puissance sur lui, il se l'applique, et c'est ainsi que la foi est réellement l'organe qui met l'homme en contact avec la source de la grâce et lui permet d'y puiser.

La signification de la foi est si grande de ce point de vue, que les croyants de l'Ancien Testament pouvaient anticiper en eux-mêmes l'efficacité des mérites du Sauveur par la foi en celui qui devait venir. Après la Rédemption, des organes extérieurs particuliers communiquent l'action divine ; par l'institution du Christ ces organes sont aptes à produire les effets merveilleux de la grâce dans le sujet qu'ils atteignent. Si le sujet est capable d'une coopération personnelle, il doit aller à ces organes et les recevoir avec foi pour bénéficier de leur efficacité. Si le mouvement de l'homme vers la grâce a progressé au point qu'il renoue l'amitié avec Dieu, la foi anticipe même l'efficacité du sacrement et attire la grâce dans l'âme avant la réception effective de celui-ci.

Il est évident que cette foi au miracle n'exclut pas la foi active, mais au contraire l'inclut. Elle exclut uniquement une activité de l'homme qui exigerait le miracle comme un droit, ou qui produirait, entièrement ou en partie, l'effet qui ne peut venir, dans sa totalité, que de la toute-puissance divine. Il y a une activité que Dieu peut et doit désirer, pour sauvegarder la grandeur de ses dons et se montrer, non seulement puissant, mais aussi sage et aimable dans ses miracles ; c'est l'activité par laquelle le sujet, conduit et poussé par la lumière de la foi, se prépare à recevoir un don si grand, s'avance à la rencontre de Dieu, conduit par Dieu lui-même, et ouvre son âme à son action merveilleuse.

Les deux éléments par lesquels la foi coopère à la justification et l'obtient, en préparant l'homme à recevoir ce don merveilleux et en disposant Dieu à le communiquer, se conditionnent et se complètent mutuellement ; tous deux ont leur raison d'être, à tel point que l'un est exigé par l'autre, et que tous deux sont fondés sur le caractère surnaturel de la grâce justifiante. Une fois de plus se manifeste la finesse merveilleuse du dogme catholique, en même temps que la nécessité de préciser au dernier degré le caractère surnaturel de son contenu.

§ 91

LE MYSTÈRE DE LA JUSTIFICATION SECONDE

UNE FOIS OBTENUE, LA JUSTIFICATION SE DÉVELOPPE D'UNE MANIÈRE TOUT AUSSI SURNATURELLE.

La justification est accomplie, la régénération merveilleuse de l'âme dans le sein de lumière du Père céleste, son union ineffablement intime avec le Saint-Esprit sont achevées. Tout le mystère de la justification est-il terminé?

La grâce est une force vivante qui doit s'épanouir et se développer; elle doit produire des fruits qui la feront croître elle-même. Le développement normal du fondement surnaturel déposé par Dieu dans l'âme sera aussi surnaturel et aussi mystérieux que ce fondement même; le mystère de la justification se poursuit en lui jusqu'à son dernier achèvement.

Il va de soi que l'exercice de la justice surnaturelle infuse par les œuvres justes, ou l'exercice des vertus surnaturelles, possède déjà un caractère absolument mystique. Les actes vitaux surnaturels, produits par l'activité de l'âme unie au Saint-Esprit qui la féconde, sont aussi merveilleux que cette activité elle-même; ils se soustraient dans cette propriété à la perception de l'âme même à laquelle ils appartiennent [1]. C'est à bon droit que l'Apôtre appelle la vie du vrai chrétien une vie cachée : *Notre vie est cachée avec le Christ en Dieu* [2]. Notre vie est jaillie du sein de Dieu, elle est nourrie et développée par la lumière divine; elle ne se révèle dans toute sa gloire qu'aux yeux de Dieu. Seule une communication divine surnaturelle par une parole ou par une lumière supérieure peut nous la faire connaître. La communication par la parole de la foi ne peut évidemment nous en donner une vision concrète; l'expérience ou la lumière intérieure plus ou moins grande que nous pouvons avoir ici-bas ne peuvent elles-mêmes que nous faire soupçonner ses profondeurs et nous remplir d'un plus grand respect pour sa grandeur incommensurable.

1. Sur l'essence et les actes spécifiquement surnaturels de cette activité, cf. *Natur und Gnade*, ch. III, § 5, p. 167 ss.
* Traduction française, p. 223 ss. Cf. également *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. V., ch. VI ss.
2. *Col.*, III, 3.

L'activité de l'homme justifié est l'introduction et la préparation de la vie merveilleuse que l'enfant adoptif de Dieu mènera au sein de son Père céleste quand il le contemplera face à face; c'est une anticipation de la vie divine qui s'épanouira en lui quand il participera parfaitement à la nature de Dieu. Le caractère mystérieux de cette activité apparaît le plus clairement en ce qu'elle est de même nature que l'activité des bienheureux au ciel. Cette similitude lui donne une valeur si élevée que nous pouvons à proprement parler mériter par elle la vision de Dieu; et cette vertu méritoire est à son tour un grand mystère.

Quelque grande et merveilleuse que soit la puissance de l'activité déployée par les enfants de Dieu, on ne peut cependant pas en conclure qu'elle augmente la justification de la manière dont l'exercice augmente et fortifie les facultés dans le domaine de la nature [1]. Une telle conception, en exagérant la signification des actes posés dans la grâce, rabaisserait le caractère mystérieux de la grâce elle-même. La grâce étant une participation à la nature divine, la justice chrétienne étant une participation à la sainteté de Dieu, elles ne peuvent venir de l'homme, pas plus dans leur origine que dans leur accroissement; avant comme après, à tous leurs degrés, la grâce et la justice doivent être immédiatement infusées par Dieu. L'activité de l'homme ne sert qu'à mériter la communication d'une nouvelle mesure de grâce, à ouvrir pour ainsi dire la source de la grâce et à attirer ses flots.

L'accroissement de la vie de la grâce apparaît-il pour cela moins mystérieux et moins élevé? Non pas. L'action immédiate de Dieu dans l'augmentation de la grâce, cette régénération continuelle de l'homme dans le sein de Dieu, n'est-ce pas le sommet du mystère? La communication entre l'homme et Dieu, l'échange entre les fruits de la grâce du côté de l'homme et le don de la grâce du côté de Dieu, ne sont-ils pas extraordinairement élevés et merveilleux? N'y a-t-il pas là un prolongement et une rénovation continus du mariage mystérieux entre l'homme et Dieu, tel qu'il se célèbre au début de la justification, avec cette seule différence qu'ici l'âme se porte à la rencontre de son époux céleste avec un

1. * Cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, p. 459 ss.

désir nostalgique, tout en méritant au sens propre, par les fruits qu'elle lui a déjà engendrés, l'augmentation de sa faveur ainsi qu'une mesure plus grande de sa lumière de grâce.

Cette *iustificatio secunda,* ainsi que les théologiens appellent l'augmentation de la grâce reçue[1], n'est pas moins merveilleuse que la première, pourvu qu'elle soit comprise d'après l'analogie de celle-ci; la différence entre les deux ne parle qu'en faveur de la première. C'est pourquoi nous disions que le mystère de la justification n'est pas achevé par l'entrée dans l'état de justice; il croît au fur et à mesure que l'union de l'âme à Dieu et que leurs rapports deviennent plus intimes et plus vivants.

Ce mystère reçoit son dernier achèvement quand l'âme, après avoir donné à son époux de riches fruits d'amour et de fidélité, est conduite par lui à son Père et ornée de la couronne de gloire. Le mystère de la justification amène comme son but et comme son achèvement normal le mystère de la glorification[2].

---

1. Le rétablissement de la justice perdue est aussi parfois appelé *iustificatio secunda.* Mais ce n'est pas ce que nous envisageons ici, car dans son essence ce n'est qu'une reproduction de la première justification, non un développement de celle-ci.

2. * Du point de vue exégétique et historique signalons également P. BONNETAIN, *Grâce,* dans *Supplément au Dict. de la Bible,* III, Paris, 1938, col. 701-1319 ; H. RONDET S. J., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique,* Paris, 1948 ; A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne,* Louvain, 1950.

CHAPITRE IX

LE MYSTÈRE DE LA GLORIFICATION ET DES FINS DERNIÈRES[1]

Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se[2].

§ 92

LA GLORIFICATION SURNATURELLE EN GÉNÉRAL, COMME FINIS FIDEI, OU COMME ACHÈVEMENT DES MYSTÈRES DE LA FOI

LE MYSTÈRE DE LA VIE FUTURE EST ÉGALEMENT SURNATUREL DANS LE CHRISTIANISME. IL CONSISTE DANS UNE GLORIFICATION DE LA NATURE CRÉÉE PAR LA NATURE DIVINE. LA NATURE SPIRITUELLE SERA GLORIFIÉE EN PREMIER LIEU, MAIS ENSUITE AUSSI LA NATURE CORPORELLE, EN PARTICULIER CELLE DE L'HOMME. L'INCARNATION EST À LA BASE DE CETTE GLORIFICATION.

La justification et la sanctification de l'homme sont le fruit immédiat et présent de l'organisme surnaturel et mystérieux basé sur l'Incarnation, ou plutôt la fleur d'où sortira comme fruit, à la fin des temps, dans l'éternité, la glorification et la béatification surnaturelle de l'homme et de toute la création.

Que cette fin dernière, dans laquelle les mystères de l'Incar-

---

1. * Cf. J.-B. TERRIEN, S. J., *La Grâce et la Gloire,* 2 vol., 2e éd., Paris, 1901 (t. II, l. IX et X) ; A. D'ALÈS, *Résurrection de la chair,* dans *Dict. apologétique de la Foi cath.,* IV, Paris, 1922, col. 982-1004 ; A. CHOLLET, *Corps glorieux,* dans *Dict. de théol. cath.,* III, Paris, 1908, col. 1879-1906 ; A. MICHEL, *Les Fins dernières,* Paris, 1929 ; Saint THOMAS, *L'Au-Delà* (*Suppl.,* q. 69-74), Paris, 1935, et *La Résurrection* (*Suppl.,* q. 75-86), Paris, 1938 (trad. par J.-D. FOLGHERA, O. P., notes et appendices par J. WÉBERT, O. P.).

2. *I Cor.,* II, 9.

nation et de la grâce atteignent leur sommet, que cet achèvement suprême de toutes choses au delà du temps et de la terre, soit également un mystère grandiose et élevé, cela ne peut guère être mis en question.

D'une façon générale, nous regardons déjà comme mystérieux tout ce qui est caché au sein de l'avenir. Nous considérons surtout comme mystérieux, abstraction faite de l'ordre surnaturel, ce qui concerne notre destinée dans l'au-delà. Ce qui va nous arriver là-haut, même selon l'ordre naturel des choses, comment nous continuerons à vivre et nous reposerons au terme de notre course dans le temps, c'est ce que nous ne pouvons nous représenter que très difficilement. De là l'indétermination, l'obscurité, l'incertitude de la raison abandonnée à elle-même dans ce domaine, incertitude parfois si grande que l'on croirait que tout ce qui concerne l'au-delà est absolument caché à la raison et uniquement objet de la foi.

Ce serait méconnaître entièrement le mystère de la foi que de le placer dans cet unique fait que la destinée de l'homme dans l'au-delà n'est pas soumise à notre expérience terrestre, que l'obscurité du tombeau nous en sépare. L'état de l'homme au delà de la tombe constitue sa fin naturelle, cet état fait partie de sa destinée naturelle ; il ne peut donc être entièrement caché à la raison. Il doit se manifester avec une certitude suffisante et sous des contours assez précis à une raison droite et bien guidée. Que l'âme soit immortelle, qu'au delà de la tombe elle continue sa vie spirituelle et jouisse, dans la connaissance et dans l'amour de Dieu, d'un repos heureux et paisible, ou que, au cas où elle quitte cette terre dans l'inimitié de Dieu, elle expie éternellement sa faute par le désaccord avec Dieu et avec elle-même, ce ne sont pas là des mystères proprement dits, ce sont des vérités simplement philosophiques. Elles peuvent souvent, il est vrai, être obscurcies par les déviations de la raison ; elles n'en appartiennent pas moins à la sphère propre d'une raison saine. Si le christianisme ne nous apprenait rien de plus élevé sur l'au-delà, il aiderait, à vrai dire, la raison à rectifier beaucoup d'erreurs ; il ne dévoilerait pas un domaine nouveau, dépassant celui de la raison.

En réalité il remplit ces deux fonctions et surtout la seconde.

Le salut (*salus animarum*), le dernier perfectionnement et la dernière béatification des âmes que le christianisme nous apprend à espérer, sont désignés par le Prince des apôtres comme *le but de la foi*[1], non de la raison. Seule la foi divine peut nous montrer cette fin, elle seule peut nous y conduire, elle seule, *substance des choses que nous espérons et preuve de celles qui n'apparaissent pas*[2], c'est-à-dire de ce qui n'est présent ni en soi-même ni dans son germe à l'œil naturel, la met à notre portée et nous la rend présente. *Nul œil n'a vu,* dit l'Apôtre, *nulle oreille n'a entendu, aucun homme n'a pressenti ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment*[3]. *Seule la sagesse de Dieu dans le mystère, la sagesse cachée, que personne parmi les princes de ce monde, les sages ni les puissants, n'ont connue*[4], peut nous l'apprendre. Ce n'est pas la sagesse de la créature qui, en scrutant son essence et sa destinée naturelles, peut connaître le but auquel la conduit le dessein de Dieu ; seul l'*Esprit de Dieu, qui pénètre les profondeurs de la divinité,* qui sonde les abîmes de la puissance et de la charité divines, peut, d'après l'Apôtre[5], nous révéler ce qu'il nous a communiqué de son essence et ce qu'il veut nous communiquer encore.

Ces paroles ne signifient-elles pas de la façon la plus claire que l'achèvement et la béatification de la créature contiennent un mystère au sens le plus plein et le plus élevé du mot ? Le mystère y est exprimé de façon si claire, que son essence même y apparaît à nos yeux. *L'achèvement et la béatification de la créature,* tels que nous les promet la foi, *ne consistent pas dans le développement parfait du germe contenu dans la nature,* dans la révélation de la force cachée dans ses profondeurs, *mais dans une effusion de la nature divine sur la créature, dans une révélation des profondeurs de la divinité.*

Si l'achèvement et la béatification de la créature ne sont qu'un développement, un épanouissement de sa nature, le mystère disparaît ; il n'est sauvegardé et reconnu dans toute sa grandeur que si nous avons vraiment une élévation de la

1. *I*e *ép. de Pierre*, I, 9 : *Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum.*
2. *Hébr.*, XI, I.
* Cf. F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 461-462.
3. *I Cor.*, II, 9.
4. *Ibid.*, 7-8.
5. *Ibid.*, 10-12.

créature au-dessus de sa sphère naturelle, *une glorification de la créature par la nature divine.*

Nous ne croyons pouvoir définir d'une façon meilleure, plus profonde et plus large le noyau du mystère qu'en le représentant sous cette notion de glorification. Efforçons-nous donc d'expliquer cette notion.

Dans un certain sens on pourrait dire que la créature est glorifiée quand la force et l'ardeur cachées dans sa nature se développent et apparaissent à l'extérieur, quand sa beauté s'épanouit, quand sa lumière éclate et se manifeste dans son entièreté. Dans ce sens l'état naturel de l'âme séparée du corps, délivrée de son enveloppe comme d'une prison obscure, et déployant toute sa force spirituelle, serait déjà un état de glorification, de même qu'en la vie présente on peut considérer toute purification et tout progrès de l'essence et de la vie spirituelles de l'âme comme une transfiguration ou une glorification. Mais ce n'est pas dans une telle glorification que consiste notre mystère surnaturel; nous n'avons pas ici une glorification au sens propre et plein du terme.

La glorification proprement dite n'a lieu que quand un objet est transformé et glorifié, non par le développement de son propre éclat, mais par un éclat nouveau, venant de l'extérieur. Nous parlons improprement quand nous disons qu'une semence est glorifiée dans l'éclat de la plante qui en sort. La béatification de la créature spirituelle ne répond à la notion de glorification que pour autant qu'elle est répandue sur la créature par une lumière venant de l'extérieur, de la nature divine, qui est elle-même l'ardeur spirituelle et céleste la plus pure. Cette lumière n'est pas un simple développement de la créature, comme la plante est le développement de la semence; *elle transforme la créature à l'image de la nature divine*, pour lui permettre de refléter et de rayonner en elle son éclat et sa lumière.

L'Apôtre lui-même, dans un passage classique, expose cette idée en toute précision. *Quant à nous*, dit-il, *contemplant, le visage découvert, la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à son image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur*[1]. L'Apôtre ne parle pas spécialement ici, il est vrai,

1. *II Cor.*, III, 18.

de la transfiguration dans l'au-delà; il parle tout d'abord de la transformation opérée par l'Esprit de Dieu en nous ici-bas, de *la rénovation de l'homme intérieur*[1], comme il dit au chapitre suivant; mais celle-ci atteint son sommet et s'achève dans l'au-delà. Des deux côtés nous avons une vraie transformation de l'homme, qui le transporte de sa propre forme, dans la forme, l'image et la gloire de Dieu; des deux côtés s'accomplit une véritable régénération du sein de lumière de Dieu, un revêtement de la créature par l'éclat de la nature divine, une transformation à l'image lumineuse de la divinité par le feu du Saint-Esprit dans lequel nous sommes plongés; c'est ce que nous regardons comme le noyau de la glorification. De part et d'autre, celle-ci constitue une divinisation de l'homme par la participation à la nature divine[2].

Néanmoins nous n'appelons pas ordinairement la divinisation et la régénération qui s'accomplissent ici-bas une glorification, mais une sanctification. L'ardeur divine répandue en nous ne révèle son éclat que d'une manière encore obscure; elle développe avant tout la chaleur de son amour; ici-bas la gloire des enfants de Dieu sommeille en eux comme un germe; elle ne révélera sa splendeur que de l'autre côté de la tombe. Mais la grandeur même de cette aube, de ce germe, est une preuve de la grandeur incommensurable de la gloire que Dieu répandra sur nous dans l'au-delà. La *lumière de la grâce* qui donne à nos âmes une si merveilleuse beauté et une amabilité si grande aux yeux de Dieu, qui fait d'elle le temple du Saint-Esprit, est l'aube de la *lumière de la gloire*, dans laquelle Dieu révélera sa propre gloire en nous, et où nous la refléterons comme un cristal illuminé par le soleil.

Une telle glorification de la créature, une telle effusion de la gloire divine sur elle est manifestement une œuvre extraordinairement merveilleuse et surnaturelle, un mystère inaccessible à la raison, incompréhensible, impénétrable, même après la Révélation, un mystère qui dépasse toutes nos notions. C'est le mystère d'une création nouvelle, que nous ne pouvons saisir que dans la foi à la parole de Dieu, auquel

1. *II Cor.*, IV, 16 : *Is, qui intus est homo, renovatur de die in diem.*
2. Voir les preuves positives plus haut (§ 57, p. 383 ss.) et dans CASINI, *Quid est homo*, c. 6.

nous ne pouvons adhérer qu'en nous confiant dans la puissance et dans la charité inépuisables de Dieu.

Ce mystère s'accomplit tout d'abord et principalement dans la création spirituelle et donc aussi dans la partie spirituelle de l'homme. Car seul l'esprit, déjà semblable à Dieu par la simplicité de son essence et de sa vie, possède la faculté de s'approcher de Dieu pour devenir participant de la nature divine et être rempli de la gloire et de la béatitude divines. La nature matérielle, et donc aussi la partie corporelle de l'homme, n'est pas de soi apte à la divinisation. Elle est trop éloignée de Dieu, elle lui est trop peu semblable pour pouvoir entrer avec lui dans une telle union. Qui voudrait cependant nier que la même puissance glorifiante de la divinité, qui transforme l'esprit à son image vivante, ne puisse également se saisir de la nature matérielle et corporelle et ne s'en saisisse de fait, pour lui donner une gloire et une perfection qui dépassent infiniment son essence et sa condition naturelles?

Si Dieu a promis de créer un ciel nouveau et une terre nouvelle[1], nous ne devons pas uniquement chercher cette rénovation dans une nature qui posséderait une plus grande abondance de forces naturelles dans une organisation meilleure. Selon l'analogie de la transfiguration de l'esprit, nous devons dire que la nature matérielle sera élevée au-dessus d'elle-même par la merveilleuse puissance de Dieu, qu'elle sera recouverte et pénétrée d'une gloire, laquelle, pas plus que la vie surnaturelle de l'esprit, *ne peut être obtenue par le développement et l'harmonie des propriétés et des forces naturelles.*

Cela est certain pour la nature corporelle de l'homme qui, d'après l'Apôtre[2], sera spiritualisée et, par cette spiritualisation, délivrée de son infirmité naturelle et remplie d'une gloire et d'une force surnaturelles. Cette spiritualisation est pour la nature corporelle ce que la divinisation est pour la nature spirituelle. Elle est moins élevée que celle-ci, mais

1. * *Apoc.*, XXI, 1.
2. *I Cor.*, XV, 44 : *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale.* Nous verrons plus tard qu'en elle-même la notion de spiritualisation n'épuise probablement pas toute la glorification du corps ; en tout cas elle en contient le noyau.

non moins merveilleuse car, de part et d'autre, seule la puissance surnaturelle élevante de l'Esprit de Dieu peut être la cause efficiente. C'est le même Esprit divin qui opère la divinisation de l'âme et, comme corollaire, comme reflet de cette divinisation, la spiritualisation du corps, de même qu'il a opéré ces deux merveilles par manière de préparation et d'introduction chez le premier homme. Plus encore que chez le premier homme, il mettra le corps des enfants entrés dans le sein de leur Père céleste en harmonie avec leur âme divinisée. Pour l'homme au moins, il doit agir sur la nature corporelle d'une manière semblable à celle dont il agit sur la nature spirituelle ; il doit donc glorifier cette nature corporelle par une ardeur et une gloire qui ne peuvent être produites par aucune force naturelle, spirituelle ou corporelle. Il le doit d'autant plus que la glorification du corps, autant que celle de l'âme, est conditionnée et postulée par le mystère de l'Incarnation, qui parvient à son développement total dans la glorification de la création tout entière.

D'une façon générale, on doit, dans la définition de la glorification, prendre comme point de départ et comme mesure l'Incarnation et l'organisme surnaturel qu'elle fonde. Ce n'est pas la destinée naturelle de la créature qui est le fondement et la mesure de sa gloire future, mais la dignité et la consécration ineffables que la nature a reçues par son union avec l'Homme-Dieu et, par lui, avec Dieu. Sa gloire doit donc, sinon atteindre la même mesure, du moins être de la même espèce que celle qui revenait à l'humanité du Christ en vertu de l'union hypostatique. *Tel l'homme terrestre*, dit l'Apôtre, *tels sont aussi les enfants terrestres, tel l'homme céleste, tels aussi les enfants célestes. De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, de même nous devons porter l'image de l'homme céleste*[1].

Par sa naissance céleste au sein de Dieu, le Christ devait également revêtir dans son humanité une gloire céleste, c'est-à-dire divine, puisée au sein de la divinité. Ceux qu'il assume en lui et en Dieu doivent posséder une gloire semblable, absolument surnaturelle. Pas plus que la gloire de

1. *I Cor.*, XV, 48.

l'humanité du Christ, la gloire des membres du Christ ne peut être une gloire naturelle. La dignité et la consécration des membres du Christ leur prépare une gloire qui dépassera tout ce qui est naturel, tant, comme nous l'avons dit, pour leur corps que pour leur âme. Leur corps également est assumé dans le corps mystique du Christ; tout comme le propre corps du Christ, il est consacré et sanctifié par la personne du Christ.

En nous plaçant à ce point de vue nous admettrons sans peine que la glorification de l'homme, comme celle de la nature elle-même, dépasse toutes nos notions naturelles. C'est bien ici que s'applique la parole de l'Apôtre : *Dieu est puissant pour faire infiniment plus que nous ne pouvons demander ou comprendre, selon la puissance qui agit en nous*[1]. C'est pourquoi l'Apôtre parle si souvent des richesses inépuisables de la gloire qui nous attend dans l'au-delà, et les contemple avec cette admiration enthousiaste[2].

Saint Maxime le Confesseur exprime en ces termes la grandeur de ce mystère : « La glorification ou la divinisation de la créature est une élévation au-dessus de tout ce qui est naturel et fini, une action de Dieu immédiate, infinie et allant jusqu'à l'infini, toute-puissante et irrésistible, d'où jaillit pour ceux qui la reçoivent une joie et un bonheur ineffables, *bonheur dont on ne trouve, dans la nature des choses, ni cause ni image, ni idée ni expression*[3]. »

Pour avoir une notion plus claire de l'étendue de ce mystère, il est nécessaire de considérer en particulier l'essence et les effets de l'état auquel l'action glorifiante de Dieu appelle la créature et plus spécialement l'homme.

1. *Éph.*, III, 20.
2. * Cf. *Éph.*, I et III.
3. *Cap. theol.*, Cent. IV, c. 19. Voir tout le passage dans mon édition de CASINI, *Quid est homo*, p. 275 ss.

§ 93

LA GLORIFICATION DE L'ESPRIT DANS LA VISION DE DIEU. LE MYSTÈRE DE LA VIE ÉTERNELLE

LA VISION BÉATIFIQUE EN ELLE-MÊME EST UN MYSTÈRE QUE LA RAISON NATURELLE NE PEUT CONNAITRE, ET QUI NE PEUT FAIRE L'OBJET DIRECT D'UN DÉSIR NATUREL. LA VIE ÉTERNELLE EST UNE PARTICIPATION À LA VIE MÊME DE DIEU; C'EST DANS CE SENS QU'EN PARLENT LE SAUVEUR ET L'ÉGLISE.

La glorification remplit tellement l'esprit de lumière divine, qu'elle le rend capable d'une connaissance qui, en soi, ne revient qu'à Dieu, la vision immédiate de l'essence divine. Cette vision manifeste toute la profondeur et l'élévation de la *lumière de gloire*, elle constitue le miracle le plus grand et le plus incompréhensible de l'action surnaturelle de Dieu sur la créature. Ce miracle élève la créature à l'entière participation de la vie divine, à la jouissance de la béatitude de Dieu; il est si grand et si élevé au-dessus de la nature et de la raison qu'il n'existe pas de plus grand miracle à part l'Incarnation. C'est dans cette vision surtout que consiste le mystère dont l'Apôtre dit que l'œil ne l'a pas vu, que l'oreille ne l'a pas entendu, et qu'il n'est monté au cœur d'aucun homme.

Cette vision ne serait pas un mystère si son existence ou même sa possibilité pouvaient être connues par la raison naturelle; elle retomberait alors dans le domaine naturel de la raison, et celle-ci ne devrait pas être élevée au-dessus d'elle-même par la foi pour s'en rendre maître.

Seule une méconnaissance totale de la surnaturalité de notre fin peut donner lieu à une telle interprétation.

L'existence de la *vision béatifique* et notre destination réelle à celle-ci ne pourraient être connues par la raison que si elles constituaient la fin naturelle et nécessaire de l'esprit créé, la fin à laquelle Dieu devait le destiner pour donner à sa nature l'achèvement qui lui revient. Cela renverserait toute la doctrine catholique de la grâce; la vision béatifique ne nous serait plus accordée par l'adoption miséricordieuse à la filiation divine, nous y aurions un droit justifié par la nature. Si la destination à la vision béatifique est une pure grâce de Dieu, nous ne pouvons connaître son existence que par la foi à la

parole de Dieu, qui nous manifeste sa volonté miséricordieuse de se donner à nous. Sur cela tous les théologiens catholiques doivent être d'accord.

Mais tous ne sont pas d'accord pour dire que la connaissance de la possibilité de la vision béatifique dépasse les facultés de la raison[1]. Beaucoup pensent que la notion du mystère et la nécessité de la foi sont suffisamment sauve-

1. * Selon sa conception du surnaturel, Scheeben tend à nier toute proportion entre la nature et la vision béatifique (cf. p. 208 et ch. XI, p. 739). Il n'envisage pas le désir naturel du point de vue où l'ont mis en lumière de récentes controverses. Cf. sur ce sujet saint THOMAS, *S. th.*, I, q. 12, a. 1 ; I, II, q. 3, a. 8 ; *Contr. Gent.*, III, 49, 51 ; *De veritate*, q. 8, a. 1 ; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, XIII, 1929, p. 193-222 ; A.-R. MOTTE, O. P. *Bibliographie critique sur la controverse du désir naturel*, dans *Bulletin thomiste*, IX, 1932, p. 651-675 et XII, 1935, p. 573-590. K. ESCHWEILER (*Die zwei Wege*, p. 267-273) croit pouvoir conclure que la signification du désir naturel aurait échappé à Scheeben : « Depuis que Baïus et Jansénius en ont abusé, la revendiquant pour leur conception de la grâce, la doctrine thomiste de l'appétit ou du désir naturel a été envisagée du point de vue exclusivement apologétique : saint Thomas ne voulait pas supprimer par là la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Comment cela serait-il en effet concevable chez celui dont le mérite immortel est d'avoir pour la première fois clairement établi la distinction entre nature et grâce devant la confusion augustinienne, et d'en avoir fait le principe de toute sa théologie ? Mais la doctrine du désir naturel est précisément le passage où il devient clair que par cette distinction saint Thomas ne voulait pas signifier un isolement et une opposition absolue entre la nature et la grâce... L'homme naturel n'est pas pour saint Thomas une essence qui se suffit à elle-même, qui trouve en elle-même sa perfection, rivalisant avec le Dieu de la grâce ; c'est une essence qui est ordonnée à la grâce, au sens le plus strict comme *potentia oboedentialis*. La tendance immanente à la nature spirituelle comme telle de voir Dieu est l'expression suprême du caractère obédientiel de l'ordre naturel. Il ne faut donc pas y voir déjà une réalisation de l'ordre de la grâce. Mais la doctrine du désir naturel est tout aussi contraire à la conception moderne, selon laquelle la nature spirituelle libre de l'homme pourrait demeurer neutre devant la grâce sans léser sa nature. Le désir naturel n'est pas vain parce qu'il est ordonné à l'élévation par la grâce et par la gloire, non parce que la vision de l'essence divine se trouve à la portée de l'activité d'un esprit créé. » La position de Scheeben est celle que tenait encore le P. A.-D. Sertillanges, O. P. en 1926 (traduction française de la Somme théologique, *Dieu*, t. II, p. 375) : « Il faut savoir cependant qu'à proprement parler, cette exigence naturelle, considérée indépendamment de la Révélation surnaturelle et de la grâce, n'existe pas, car, ainsi que le dit saint Thomas lui-même : « Nulle créature raisonnable ne peut avoir un mouvement de volonté qui la porte vers cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel. » Il faut donc comprendre les paroles de saint Thomas soit comme des vues apologétiques supposant en fait la Révélation, soit comme des affirmations rigoureuses, mais alors sous la condition du possible, ce qui réduit le désir naturel, sur le point précis de la vision divine, et en dehors de toute Révélation, à une simple velléité. » (cf. ici, p. 771). Cf. ce que le P. SERTILLANGES écrira dans *La Béatitude* (trad. de la I, II, q. 1-5), p. 303-315 : *La Vision divine, fin dernière du désir humain*, Paris, 1936.

gardées quand, seule, l'existence de la vision béatifique est cachée à l'œil de la raison pure. C'est possible, mais la grandeur du mystère et la dignité de la foi sont amoindries si la raison peut si facilement pénétrer et saisir leur contenu. Beaucoup de choses naturelles, qui ne sont pas si élevées, peuvent être cachées pour nous dans leur existence, sans que pour cela elles ne soient à compter parmi les mystères de la foi. La plupart des choses naturelles sont même telles que nous ne pouvons pas connaître leur possibilité intérieure a priori, mais uniquement par la constatation de leur existence. Combien donc n'abaisserait-on pas la vision béatifique, ne lui enlèverait-on en profondeur et en beauté, en concédant que la raison, abstraction faite de l'existence, puisse connaître et comprendre par elle-même la possibilité de cette vision !

Non, la vision béatifique est une merveille, un miracle de la plus haute espèce, et celui qui la conçoit comme telle ne peut venir à l'idée de vouloir comprendre sa possibilité *a priori*.

Que l'on songe aux conditions que les théologiens mettent à sa réalisation et que celle-ci exige de fait. La vision immédiate de Dieu dans son essence propre est en soi uniquement naturelle et propre à celui qui possède la nature divine. Si la créature doit y être élevée, elle doit devenir participante de la nature divine par la communication de la lumière divine, dans laquelle seule peut se montrer l'essence de Dieu. « Ceux qui jouissent de Dieu, dit le Catéchisme romain, bien qu'ils conservent leur propre substance, sont cependant revêtus d'une certaine forme merveilleuse et pour ainsi dire divine, paraissant être des dieux plutôt que des hommes[1]. »

Cela ne suffit pas. Pour que l'essence divine soit réellement saisie et contemplée en elle-même, elle doit être unie si intimement à l'œil qui la contemple, déposée si profondément en lui, qu'elle lui devienne présente, non par une impression produite en lui, mais en elle-même, et néanmoins aussi intimement que les impressions nécessaires à la connaissance d'un objet. C'est à ces conditions, enseignent les théologiens, que la vision de Dieu est possible à l'esprit créé ; à ces condi-

1. P. I, c. 13, q. 6 : « Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur. »

tions, ajoutons-nous, la possibilité de la vision de Dieu est compréhensible.

Qui oserait affirmer que la raison peut comprendre *a priori* la possibilité de ces conditions ? Qui ne voit pas que leur réalisation même est une merveille qui dépasse toutes les merveilles ? Comment la raison pourrait-elle concevoir que Dieu remplisse la créature finie, limitée, si inférieure à lui-même, de sa propre lumière, et qu'il se l'unisse aussi intimement que si elle était elle-même de nature divine ? Comment pourrait-elle comprendre que la créature devienne semblable à Dieu dans cette intelligence qui constitue le privilège le plus éminent et le plus particulier de la nature divine, dans cette possession et cette jouissance de l'essence divine, qui ne sont propres à Dieu lui-même que parce que celui qui connaît et ce qu'il connaît sont absolument identiques[1] ? Si cela n'est pas un mystère, il n'y a plus aucun mystère ; toute l'activité surnaturelle de Dieu dans l'ordre de la grâce, qui atteint ici son sommet, cesse d'être mystérieuse et donc absolument surnaturelle[2].

Seule une considération superficielle peut perdre de vue l'abîme de la puissance et de la charité divines qui s'ouvre ici, ravaler la notion de la vision de Dieu au niveau des notions rationnelles et la juger à la mesure de celles-ci. Des théologiens plus profonds, qui admettent cependant une connaissance naturelle de la possibilité de la vision béatifique, n'affirment pas celle-ci parce qu'ils croient à sa compréhensibilité interne ; ils la basent sur un procédé indirect, extérieur, donc plutôt négatif et présomptif.

Ils disent d'abord qu'on ne peut pas contester sa possibilité du point de vue de la raison naturelle ; à bon droit, mais cela uniquement parce que la raison naturelle elle-même doit admettre que Dieu peut faire plus que nous ne pouvons saisir. Ensuite, disent-ils, la raison ne peut pas plus prouver

1. C'est cette merveilleuse divinisation ou assimilation à Dieu dans sa nature spécifiquement divine que le disciple de la charité a en vue quand il dit (*I Io.*, III, 2) : *Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est.* C'est pourquoi aussi elle est de fait le miracle le plus grand de l'amour paternel, que saint Jean nous fait admirer en cet endroit.

2. Sur l'essence et les conditions de la vision béatifique, cf. le développement incomparablement profond et clair de saint Thomas contre les gentils, l. III, c. 52 ss. Le Catéchisme romain s'est rattaché à lui sur ce chapitre (p. I, c. 13, q. 6 ss.).

l'impossibilité de la vision béatifique que sa possibilité. La raison prouve que, naturellement parlant, la vision béatifique n'est pas possible aux facultés de la nature, quelque développées qu'elles soient ; elle prouve donc que cette possibilité, si elle est présente, doit avoir une base surnaturelle qui lui est impénétrable. La possibilité interne demeure donc incompréhensible et indémontrable.

Mais, ajoute-t-on, la créature spirituelle possède un *désir naturel* de la vision de Dieu. Ce désir naturel ne peut être orienté vers un objet impossible. Quelle que soit la nature de ce désir, nous n'avons encore ici qu'une présomption en faveur de la possibilité de la vision béatifique ; ce désir ne peut rendre la vision *intérieurement compréhensible.* Même la présomption qu'il donne n'est pas une présomption au sens strict ou démonstratif.

En premier lieu, le désir n'est jamais tel qu'il exige nécessairement sa satisfaction, qu'il requière la réalisation de son objet et suppose *en cela* la possibilité de celui-ci ; ceci est contraire à la doctrine catholique. Un tel désir ne peut être que le souhait général de la nature d'être unie à Dieu aussi parfaitement que possible. Ce désir existe ; mais peut-on en déduire la nature de cette perfection, de cette union à Dieu possible à la créature ? Une certaine perfection ou union à Dieu étant réellement possible, ne doit-on pas plutôt en conclure qu'elle tombe réellement sous le désir général et en soi indéterminé de la nature ? Rien ne correspond davantage aux dispositions et aux souhaits de la nature raisonnable que la connaissance et la vision entières de son Créateur. Mais rien non plus ne dépasse davantage sa force et sa destinée naturelles, et donc aussi ses notions naturelles, que la vision qui l'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à la lumière inaccessible de la divinité, dans le sein du Père, à côté du Fils unique de Dieu, pour lui faire partager la gloire et la béatitude de celui-ci.

Si l'on veut donc admettre un désir naturel de la vision béatifique, mais cela uniquement dans le sens indiqué plus haut, il faut ajouter que l'objet de ce désir est un mystère absolument surnaturel, que ni la nature ni la raison ne peuvent soupçonner par elles-mêmes. Sinon l'Apôtre ne pourrait pas dire que ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment n'est

monté au cœur de nul homme et que seul l'Esprit de Dieu, qui pénètre les profondeurs de la divinité, a pu nous éclairer sur ce grand don.

Ce caractère mystérieux de la vision immédiate apparaîtra plus clairement encore par ce qui suit.

La vision de Dieu, la possession de Dieu qu'elle contient, la jouissance de Dieu qu'elle base, sont à proprement parler l'héritage des enfants de Dieu. Cette béatitude est la béatitude même de Dieu ; elle revient à Dieu seul par nature, et ne peut devenir le partage que de ceux que Dieu a rendus participants de sa propre dignité, de ceux qu'il a tirés de la servitude pour les introduire dans sa famille. Nous ne pouvons acquérir ce bien que comme héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ ; ce n'est que comme héritiers, comme enfants de Dieu, que nous pouvons prétendre posséder Dieu et jouir de lui comme il se possède et jouit de lui-même ; ce n'est que comme cohéritiers, comme membres et frères du Fils unique, que nous pouvons prétendre contempler son Père comme il le contemple lui-même face à face dans son sein. Ce bien est tellement élevé au-dessus des prétentions et des perspectives de la nature, que l'Esprit même de Dieu doit venir en nous pour nous le promettre, et pour nous donner, dans sa propre possession, la garantie et le gage de cette promesse. C'est pourquoi la possession elle-même de ce gage nous confère une paix si noble que, d'après l'Apôtre, elle dépasse tout sentiment naturel et remplit nos cœurs d'une joie comme la nature n'en connaît pas[1].

Puisque la possession et la jouissance que les enfants de Dieu reçoivent en héritage, ne sont pas concevables sans *une élévation et une transfiguration grandioses de leur vie*, puisque la vision de Dieu dans laquelle se concentrent cette possession et cette jouissance est elle-même un acte de la vie divine, la prise de possession de cet héritage sera comme une nouvelle participation à la vie divine, une nouvelle *régénération* du sein de Dieu. La vie divine se déverse dans la créature et augmente la capacité de celle-ci à tel point, qu'elle peut s'emparer de l'essence divine, laquelle pénètre jusque dans

1. * Cf. *Phil.*, IV, 7.

la profondeur la plus intime de l'esprit, et qu'elle peut développer, dans la connaissance et dans l'amour de cette essence, la vie la plus élevée. Cette vie *plonge merveilleusement en Dieu ses racines et tire de lui sa nourriture ; c'est une vie vraiment divine par laquelle la créature vit en Dieu et Dieu en elle.*

Si déjà dans la nature la vie, tant spirituelle que matérielle, apparaît à notre raison comme un profond mystère, combien plus, et dans un sens combien plus élevé, la vie divine et surnaturelle de la créature en Dieu et de Dieu dans la créature ne sera-t-elle pas un mystère inscrutable et ineffable !

L'expression que l'Écriture et l'Église emploient ordinairement pour désigner ce mystère, *la vie éternelle*, pourrait, considérée superficiellement, paraître peu appropriée à en révéler la grandeur mystérieuse. Si l'attribut « éternel » fait uniquement songer à une vie impérissable et immortelle, il n'exprime manifestement pas un mystère surnaturel. L'esprit créé est immortel de sa nature ; sa vie naturelle est déjà impérissable et donc éternelle. L'éternité de l'esprit et de sa vie est si évidente que notre raison naturelle est obligée de l'admettre ; elle est si compréhensible, que le contraire serait tout à fait incompréhensible à la raison.

L'expression ne peut être entendue dans un sens si rétréci et si ordinaire. En premier lieu ce sens contredit manifestement l'usage si digne et si solennel que font de cette expression le Sauveur, pour annoncer un bienfait grandiose et merveilleux, et l'Église, qui la place à la fin de son symbole. En second lieu le Sauveur définit explicitement la vie éternelle comme une vie qui nous est donnée par l'union avec lui, Fils de Dieu par nature, et avec son Père éternel. Cette vie que lui reçoit du Père, il la communique à tous ceux qui le reçoivent par la foi ou par l'Eucharistie. Ce sera donc nécessairement une vie surnaturelle, répandue du sein de la divinité dans la créature. Si elle est désignée sous cet aspect comme vie éternelle, son éternité doit consister à nous faire prendre part à la vie absolument éternelle de la divinité.

La vie éternelle qui nous a été promise par le Christ *n'est donc pas seulement éternelle parce qu'elle est simplement immortelle et impérissable, mais parce qu'elle est l'effusion de la vie absolument éternelle, sans principe et sans fin, comme sans changement, de la divinité.* Cette vie ne jaillit pas de quelque

principe indestructible, planant au-dessus de l'abîme du néant, mais immédiatement de la source éternelle et sans principe de toute vie; sa perpétuité possède un fondement bien plus solide que toute vie naturelle. Elle est indestructible et immortelle d'une manière bien supérieure à celle-ci. Elle n'est pas seulement immortelle; comme la vie divine, elle est, dans une simplicité infiniment riche, incorruptible et immuable.

Bien qu'impérissable, la vie naturelle de l'esprit créé n'est cependant pas élevée au-dessus de tout mouvement du temps; comme elle ne peut déployer toute sa richesse *dans un acte unique*, elle doit se développer par une variation continue d'actes différents. La vie de l'esprit en Dieu au contraire est semblable à la vie divine; elle se concentre tout entière en Dieu; tout ce que l'esprit connaît et aime, il le connaît et l'aime en Dieu et par Dieu. Dans sa vie naturelle, l'esprit tend à Dieu par diverses voies, il tourne pour ainsi dire indéfiniment autour de Dieu, telles les planètes autour du soleil; dans sa vie surnaturelle, il s'arrête en Dieu lui-même dans un repos immuable, comprenant, dans *l'unique acte* de la connaissance et de l'amour de Dieu, tout ce qui passe par de longs et multiples développements dans la vie naturelle. En Dieu et avec Dieu, l'esprit est élevé, non seulement au-dessus des lois du mouvement temporel terrestre (du *tempus* au sens restreint), mais également au-dessus du mouvement du temps dans la créature spirituelle (*aevum*); il participe au privilège du repos immuable, propre à Dieu seul, à la différence de toutes les créatures. Sa vie, foncièrement divine, jaillie de Dieu, basée sur Dieu, est donc éternelle à la manière de la vie divine, et cette éternité elle-même est la conséquence en même temps que l'indice éminent de ce caractère divin. C'est pourquoi le Fils de Dieu pouvait désigner sa grandeur et son rapport avec la vie divine en l'appelant la vie éternelle[1].

C'est pour un autre motif encore que le Fils de Dieu désigne la vie qu'il nous communique surnaturellement comme une vie éternelle. Au chapitre VI de l'évangile selon saint Jean en effet, il ne parle pas exclusivement de la vie

1. Cf. sur la *vita aeterna*, saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, l. III, c. 6 : *Quod per visionem Dei partibeps aliquis sit vitae aeternae*.

de notre âme, mais concrètement de la vie qu'il veut communiquer à toute notre nature, corps et âme; il insiste même spécialement sur la vie du corps, nous promettant son rétablissement après la mort temporelle. De sa nature le corps est mortel et meurt; la seule éternité de sa vie est déjà un miracle surnaturel évident. Le Sauveur pouvait donc représenter sous l'attribut de l'éternité le privilège de la vie qu'il confère à toute notre nature, avec d'autant plus de raison que la vigueur perpétuelle, l'exemption totale de dépérissement et d'altération représentent, d'une façon générale, la plus haute perfection de la vie.

Nous en arrivons ainsi au second élément de la glorification de notre nature, la glorification du corps et de la vie corporelle.

§ 94

LA GLORIFICATION DU CORPS ET DE LA VIE CORPORELLE. RÉSURRECTION ET GLORIFICATION, ÉLÉMENTS CONNEXES D'UN SEUL MYSTÈRE[1]

LA RÉSURRECTION DES CORPS EST UN MIRACLE SURNATUREL AUQUEL LA NATURE N'A AUCUN DROIT. IL EST FONDÉ SUR LE FAIT QUE NOUS SOMMES LES MEMBRES DU CORPS DU CHRIST. LE CORPS RESSUSCITÉ SERA GLORIFIÉ ET CONTRIBUERA À LA GLOIRE ET À LA BÉATITUDE DE L'AME.

On peut distinguer deux éléments dans ce que la foi nous enseigne sur l'achèvement de notre nature dans sa partie corporelle : le rétablissement de l'union de l'âme avec le corps d'une manière dorénavant indissoluble, et la glorification proprement dite du corps et de la vie corporelle, la spiritualisation du corps et de sa vie à la manière de la divinisation de l'esprit et de la vie spirituelle. Cette glorification, comme nous l'avons déjà montré plus haut et comme nous le verrons plus clairement encore dans la suite, constitue sans aucun doute un mystère surnaturel. Mais on pourrait se demander *si le rétablissement et la conservation éternelle du corps sont déjà en eux-mêmes un vrai mystère.*

Cette question est d'autant plus justifiée que le rétablisse-

1. * Sur la résurrection et la glorification des corps, voir les articles de B. LAVAUD, O. P., dans *La Vie Spirituelle*, 1937 et 1938.

ment de la vie corporelle, la résurrection des morts, n'entraîne pas essentiellement la glorification de la vie rétablie ; nous en avons un exemple dans les résurrections accomplies par le Christ sur terre. D'autre part, il serait inconcevable que Dieu préserve cette vie d'une nouvelle mort par une providence spéciale, sans l'armer contre la mort par une transformation, une spiritualisation intérieure.

Sans doute, le rétablissement du corps et de sa vie après la mort, surtout après la décomposition et la dissolution totales, est essentiellement une œuvre surnaturelle, pour autant qu'elle ne peut avoir lieu sans une intervention extraordinaire de la puissance divine. De même, la conservation ininterrompue et sans trouble de la vie ainsi rétablie ne peut avoir lieu sans une action extraordinaire de Dieu. Mais dans notre hypothèse ce rétablissement et cette conservation ne concerneraient le corps et la vie corporelle que pour autant qu'en d'autres circonstances ils peuvent être rétablis et conservés de manière naturelle au moins pendant un certain temps. Au fond, seul le mode d'intervention serait surnaturel ; l'effet de l'action serait naturel, concernant le corps et sa vie dans la condition naturelle.

Si le rétablissement et la conservation de la vie naturelle devaient être considérés comme inclus dans le champ de la destinée naturelle de l'homme, ils ne dépasseraient pas, malgré leur caractère merveilleux, le domaine de la raison naturelle ; ils ne constitueraient un mystère que dans le sens où tout miracle de Dieu dans le monde visible est pour nous un mystère, d'autant plus qu'en de nombreux exemples nous avons déjà devant les yeux la possibilité de l'effet principal, la résurrection de la mort.

Mais l'hypothèse est intenable. On ne peut pas affirmer que Dieu doive nécessairement conserver ou rétablir éternellement la nature humaine dans sa totalité, surtout pour ce qui concerne sa partie inférieure. La vie corporelle, de sa nature soumise à la corruption, ne pouvant être maintenue ou rétablie éternellement que par un miracle, fait déjà présumer qu'elle n'a aucun droit à l'immortalité et au rétablissement. La parfaite béatitude de l'âme n'exige pas non plus essentiellement la durée éternelle de son union avec le corps ; l'âme peut être heureuse sans le corps ; par la jouissance des biens

spirituels, comme les âmes des trépassés le sont de fait pendant le temps de leur séparation du corps. L'union avec un corps non glorifié serait même plutôt gênante qu'avantageuse pour l'âme dans la jouissance plénière de sa félicité, dans l'entier développement de sa vie spirituelle.

On dit à bon droit que la mort est entrée dans le monde par le péché, que c'est une anomalie qui doit disparaître une fois effacée la faute sur laquelle elle repose. Mais nous savons aussi que pour la doctrine catholique l'immortalité du premier homme était une grâce surnaturelle et libre de Dieu, à laquelle la nature n'avait aucun droit. Si, selon la doctrine catholique, la nature n'avait pas droit à l'exemption de la mort, elle avait encore moins droit à un rétablissement miraculeux après la mort.

Tous les motifs rationnels par lesquels on cherche à nous convaincre de la résurrection future ne sont que des raisons de convenance, non de nécessité, des raisons qui peuvent rendre cette vérité croyable, même probable, mais qui ne peuvent en donner une conviction sûre. Il convient que, en vue de sa propre glorification, Dieu donne à la nature humaine, au microcosme, au nœud de toute la création, une existence éternelle, qu'il étende au corps l'immortalité de l'âme, qu'il récompense éternellement l'homme dans le corps dans lequel il a travaillé pour sa gloire. Mais ces raisons sont trop faibles pour exiger ou motiver un tel miracle ; d'autre part, elles sont infirmées par le fait déjà cité que le corps, non placé dans un état de glorification surnaturelle, gênerait l'entier développement de la vie spirituelle et donc la béatitude complète de l'homme, de même que l'honneur de Dieu dans sa création. Du point de vue purement rationnel et philosophique, on devrait donc opiner contre la résurrection plutôt que pour elle.

Les raisons proprement dites et définitives de la résurrection des morts et de la vie éternelle du corps sont placées dans un domaine supérieur, elles appartiennent à l'ordre surnaturel; et c'est parce que, comme telles, elles sont de nature mystérieuse, que l'édifice qui repose sur elles est également mystérieux.

Il suffit de voir comment l'Écriture établit la résurrection

des morts. Elle ne la base pas sur le droit de notre nature; pour prouver ceci il faudrait recourir au fait qu'elle la base en plusieurs endroits sur le mérite du Christ qui détruit le péché. Mais ce recours ne serait valide que si le Christ avait détruit le péché uniquement comme un trouble de l'ordre naturel, et non comme le renversement de l'ordre surnaturel. La mort de l'Homme-Dieu nous a reconquis le droit originel à l'immortalité du corps parce qu'elle avait la puissance de vaincre complètement le péché destructeur des biens surnaturels.

Plusieurs endroits classiques au contraire motivent explicitement l'immortalité de notre corps et sa résurrection par notre union surnaturelle avec l'Homme-Dieu, canal d'une force de vie supérieure se déversant en nous du sein de la divinité.

Au chapitre VI de saint Jean, le Sauveur déduit notre espérance et notre droit à l'immortalité du corps du fait que, par la foi à sa divinité et par la manducation de son corps vivifiant, nous lui sommes unis surnaturellement, d'une manière si intime que nous sommes en lui comme lui est dans le Père, et que nous vivons par lui comme lui vit par le Père. Il y présente la résurrection des morts comme un miracle surhumain et insoupçonné, auquel on ne peut s'attendre que là où l'homme terrestre et corruptible reçoit un pain céleste et rempli de force divine.

Pour l'Apôtre le meilleur argument de notre résurrection est également le fait que le Christ, notre chef humain et divin, est ressuscité des morts par la puissance de sa divinité [1]. Nous devenons surtout participants de la résurrection du Christ, parce qu'habite en nous, comme dans les membres vivants du Christ, l'Esprit vivifiant et divin du Christ et de son Père éternel : *Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus des morts rendra aussi vivants vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous* [2].

Les Pères, tel déjà Irénée [3], basent également notre résurrection sur notre union surnaturelle avec l'Homme-Dieu, et comme cette union est représentée de la manière la plus réelle et la plus parfaite dans la manducation de sa chair vivifiante, ils citent, suivant en cela l'exemple du Sauveur, l'Eucharistie comme la source et le motif principal de notre immortalité et de la résurrection de notre corps. Saint Cyrille d'Alexandrie surtout s'exprime d'une façon caractéristique : « Ce qui de sa nature (non par conséquent à cause du péché), est corruptible, ne peut être rendu vivant (c'est-à-dire élevé à une vie incorruptible et conservé dans cette vie) que par l'union corporelle avec le corps de celui qui, dans sa nature, est la vie même (et donc la vie éternelle), c'est-à-dire avec le corps du Fils unique [1]. » Le saint ne veut cependant pas affirmer, pas plus que le Sauveur, que notre union au Christ doive être absolument l'union sacramentelle; il veut montrer que, soit d'une manière parfaite par l'Eucharistie, soit imparfaitement par la foi et par le baptême, nous devons être unis surnaturellement à l'Homme-Dieu comme les membres de son corps mystique pour avoir droit à l'immortalité du corps.

Telles sont les raisons que la Sainte Écriture et les Pères invoquent pour établir notre espérance et notre droit à l'immortalité du corps et en particulier à la résurrection. Ces raisons sont en effet assez puissantes pour justifier un aussi grand miracle, alors que les raisons naturelles pourraient à peine faire soupçonner son existence.

Si l'on y regarde de près, les raisons citées, telles que les allèguent l'Écriture et les Pères, ne dépassent pas simplement la nature, elles atteignent au plus haut sommet de l'ordre surnaturel. Elles n'appartiennent pas simplement à l'ordre de la grâce, elles font partie de l'organisme construit sur l'union hypostatique; toutes reviennent à ce fait que nous sommes les membres du corps mystique du Fils unique de Dieu.

La grâce qui élève l'homme à la dignité d'enfant adoptif de Dieu suffirait certes, du moins elle serait incomparablement plus appropriée que la dignité et la destinée naturelles de l'homme, pour justifier un miracle si grand dans son corps.

1. *Éph.*, II, 5-6; *Col.*, II, 12-13.
* Voir sur la doctrine de l'Apôtre concernant la résurrection, le P. PRAT, *op. cit.*, II, p. 438-449.
2. *Rom.*, VIII, 11.
3. Surtout *Adv. Haer.*, l. V, en de nombreux endroits.

1. *In Ioan.*, l. X, c. 2.

La filiation divine est déjà un miracle et une source de miracles qui, en partie, comme par exemple la vision immédiate de Dieu, sont plus grands qu'elle-même ; elle appelle l'homme à une nouvelle vie divine dans son âme ; pourquoi ne lui vaudrait-elle pas aussi, même au prix d'un grand miracle, le rétablissement et la conservation de sa vie corporelle ?

Si néanmoins l'Écriture indique en premier lieu notre rapport à l'Homme-Dieu comme le fondement de notre résurrection à une vie immortelle, cela possède une signification profonde. D'une part notre incorporation au Christ devient la base de la grâce elle-même, et donc des privilèges qui en découlent. D'autre part, la grâce seule demeure essentiellement une sanctification et une élévation de l'esprit ; c'est dans l'esprit qu'elle développe sa force de vie proprement dite ; elle n'embrasse pas tout l'être humain jusque dans sa partie inférieure, et il serait concevable que pour jouir de la béatitude qui lui est destinée par la grâce, l'âme soit séparée du corps et le demeure éternellement, comme les âmes des saints jouissent de fait un certain temps de leur béatitude dans un repos parfait en l'absence du corps.

Par l'Incarnation au contraire un être humain tout entier est assumé, élevé et sanctifié dans la personne divine du Verbe ; le corps assumé personnellement par le Fils de Dieu est essentiellement appelé et reçoit le droit à une existence éternelle ; avec ce corps le reçoivent aussi tous les corps des membres vivants médiatement incorporés au Fils de Dieu. La venue du Dieu éternel dans la chair périssable est le fondement dernier et suprême de la vie éternelle de la chair et de sa victoire merveilleuse sur la mort ; c'est le sceau qui imprime à la chair la signature de l'éternité.

Concluons donc. Ce n'est pas la nature, mais les mystères surnaturels de la grâce et de l'Incarnation, ou tout simplement le mystère de notre union mystique avec l'Homme-Dieu, qui est le fondement de notre espérance dans la résurrection et l'immortalité corporelles.

Ce fondement écarte aussi l'obstacle que le corps pose pour la perfection et la béatitude complètes de l'esprit. Car il n'entraîne pas seulement la réunion de l'âme au corps ; il glorifie cette union. Il revêt le corps lui-même d'une gloire

surnaturelle, correspondant à la gloire et à la béatitude de l'âme. Loin d'être pour l'âme un fardeau pesant, ce corps glorifié contribue à la manifestation et au développement parfaits de sa gloire et de sa béatitude.

Sans une telle glorification, disions-nous plus haut, il ne faut pas songer à la résurrection et à l'éternité de la vie corporelle. Au fond, la résurrection est inséparable de la glorification ; seul le corps destiné à être glorifié dans sa résurrection est, d'une façon générale, destiné à la résurrection. Il n'existe pas de résurrection à la vie éternelle sans glorification, et bien que la résurrection comme telle soit déjà un mystère surnaturel, elle ne fait cependant qu'*un seul mystère* avec la glorification. Ce sont les mêmes motifs surnaturels qui demandent la résurrection du corps à une vie indissoluble et la transfiguration de la vie corporelle, et ils les demandent toutes deux *per modum unius*, c'est-à-dire l'une en rapport avec l'autre.

Ce rapport est double. L'union vivante avec l'Homme-Dieu ne demande la résurrection de notre corps qu'en vue de sa glorification, c'est-à-dire, non seulement pour qu'il ne gêne pas la gloire de l'âme, mais pour qu'il l'étende et la manifeste. La durée de la vie nouvellement éveillée n'est vraiment assurée que si le corps est transfiguré. Comme spiritualisation, cette transfiguration réprime dans le corps ce qui pourrait de nouveau l'exposer à la mort après sa résurrection, c'est-à-dire l'infirmité et la corruptibilité naturelles. Elle seule fait en sorte que dorénavant le corps ne puisse plus mourir, qu'en lui-même il soit réellement immortel ; sans elle le corps resterait mortel en lui-même et ne pourrait être préservé de la mort que par une protection spéciale de Dieu. Sans la glorification, l'éternité de la vie corporelle resterait précaire, accidentelle, non fondée dans sa condition même ; elle ne serait donc pas l'entière propriété du corps ressuscité, ce qu'elle doit être pour apparaître réellement comme le résultat d'un organisme cohérent.

Que s'ensuit-il ? Il s'ensuit que tout le mystère de l'achèvement de l'homme dans sa nature corporelle, sa résurrection et son éternité, se concentrent dans le mystère de sa glorification ; c'est pourquoi nous avons, dès l'abord, désigné celui-ci comme le contenu proprement dit, comme le fruit de l'achèvement surnaturel de l'homme. La glorification

même qui revient au corps par l'incorporation au Christ, sa destination à participer à la glorification de l'âme, lui assurent simplement la vie éternelle, de même que la divinisation de l'âme assure à celle-ci une vie éternelle divine ; le corps voit son éternité assurée de façon si parfaite que, par une qualité surnaturelle, il devient aussi immortel que l'esprit est immortel de sa nature. On devrait même dire que la vie éternelle appartient davantage au corps par cette qualité surnaturelle, qu'elle n'appartient à l'esprit créé par la nature. Le corps participe, bien que médiatement, par l'âme, à l'éternité divine ; avec l'âme, il est élevé au-dessus des vicissitudes et du mouvement du temps auquel l'esprit créé reste soumis malgré son essence immortelle ; le corps participe à un état d'immutabilité et de repos propre à Dieu seul par nature.

Pour le comprendre parfaitement, considérons de plus près l'essence et les effets de la glorification du corps.

Cette tâche présente sans doute de grosses difficultés, que les théologiens se sont relativement peu essayés à résoudre. Les difficultés sont placées dans l'objet lui-même ; étant si élevé, si mystérieux, sa compréhension doit se heurter à de nombreuses obscurités ; mais ces obscurités mêmes ne sont pas la moindre preuve de sa grandeur surnaturelle.

Essayons cependant, d'après ces données et d'autres encore, de présenter une notion aussi claire que possible de l'essence de la glorification du corps et de ses effets.

§ 95

DÉTERMINATION PLUS PRÉCISE DE L'ESSENCE DE LA GLORIFICATION CORPORELLE

LA GLORIFICATION SPIRITUALISE LE CORPS EN LE RENDANT SUBTIL, INCORRUPTIBLE ET AGILE. CETTE SPIRITUALISATION CONSISTERA DANS UNE SOUMISSION PARFAITE ET SURNATURELLE DU CORPS À L'AME. CE MYSTÈRE DÉPASSE CELUI DE L'INTÉGRITÉ ORIGINELLE. LE CORPS SERA DE PLUS GLORIFIÉ PAR UNE LUMIÈRE SURNATURELLE PROPRE.

D'une manière générale, on pourrait dire que la glorification du corps consiste dans sa victoire sur la matérialité, c'est-à-dire dans l'exclusion des imperfections liées à cette matérialité. La matérialité du corps est comme la rouille que doit consumer l'ardeur transfigurante du Saint-Esprit qui habite en lui par l'âme ; cette transfiguration donnera au corps une pureté et une clarté dépassant sa nature, revenant uniquement de soi à l'esprit immatériel. La glorification du corps apparaît donc en premier lieu comme une *purification* par la vertu divine et comme une *spiritualisation*, c'est-à-dire une assimilation à l'esprit immatériel[1].

Les principales imperfections qui découlent de la matérialité du corps, et le font apparaître comme différent de l'esprit, alourdissant celui-ci dans son union avec lui et l'attirant à soi, sont la lourdeur, la corruptibilité et la lenteur. Vis-à-vis de cela, la glorification opère dans le corps les trois qualités suivantes : la subtilité, l'incorruptibilité ou l'impassibilité et l'agilité.

Tous admettent ces trois propriétés, accordées aux corps par la glorification ; mais la manière dont on les interprète diffère, surtout en ce qui concerne la première, qui atteint le plus profondément l'essence de la nature corporelle.

La *subtilité* est manifestement l'opposé de la lourdeur du corps. La lourdeur est la conséquence la plus immédiate et la plus naturelle de la matérialité, de même que la subtilité ou la finesse de l'esprit est la conséquence de la simplicité consistant dans l'immatérialité. Si la lourdeur est supprimée, le corps est rendu conforme à l'esprit dans son essence la plus intime, il est spiritualisé. Par la lourdeur nous pouvons difficilement nous représenter autre chose que la propriété par laquelle les corps remplissent un espace, c'est-à-dire excluent d'autres corps de cet espace, tout en étant eux-mêmes exclus par les autres. Si elle était supprimée entièrement, le corps glorifié perdrait le pouvoir de remplir un espace et d'en exclure d'autres corps.

Ceci n'est manifestement pas le cas, sinon le corps glorifié du Christ n'aurait pu être touché par les disciples. Le toucher suppose la résistance dans l'espace. Une telle suppression de la lourdeur n'est ni concevable, ni nécessaire. Elle n'est pas concevable parce qu'elle ferait perdre au corps une

1. Cf. sur ce qui suit surtout S. THOMAS, *Suppl. in III p.*, q. 82 ss. ; SUAREZ, *In III p.*, tom. II, disp. 48.

faculté essentielle; le corps ne serait pas spiritualisé, il cesserait d'être un corps. Elle n'est pas nécessaire; la résistance et la présence dans l'espace est une perfection propre au corps; sa suppression n'apporterait pas à l'âme une plus grande félicité; au contraire, de cette perfection dépend si le corps occupera encore une place propre comme corps parmi les œuvres divines. Si cette perfection disparaissait, l'existence continuée du corps comme tel n'aurait plus de signification.

Ce qui doit disparaître comme imperfection réelle, ce qui fait apparaître le corps comme infirme et limité dans son extension, ce qui constitue au sens proprement péjoratif la lourdeur du corps, c'est sa *dépendance de l'espace*, le fait que, naturellement parlant, le corps peut être exclu par d'autres corps de l'espace qu'ils occupent, qu'il n'est pas suffisamment fin et subtil pour pouvoir, comme l'esprit qui n'occupe pas d'espace, exister avec d'autres corps en un même endroit. Si, à côté de la faculté de résister à d'autres corps, on lui donne celle de ne pas être gêné par leur résistance, de les pénétrer malgré cette résistance, alors il acquiert, à côté de sa perfection naturelle, celle du mode d'existence de l'esprit, il reçoit la finesse de l'esprit sans perdre son essence propre. C'est dans ce sens que les Pères parlent de la subtilité en vertu de laquelle le corps ressuscité du Christ pénétrait sans difficulté à travers les portes closes, pour se laisser toucher ensuite; plusieurs d'entre eux désignent explicitement cette propriété comme une conséquence de son état transfiguré et glorieux[1].

Saint Thomas croit que la subtilité de la glorification ne peut pas être conçue de cette manière, et cela pour deux motifs[2]. D'abord parce que l'indépendance du corps vis-à-vis de l'espace ou la compénétration de deux corps est une chose si extraordinairement surnaturelle, qu'elle ne peut être la conséquence d'une propriété déposée en eux, même de façon surnaturelle; elle ne peut être la suite que d'une intervention spéciale et extraordinaire de la toute-puissance divine. Ensuite parce qu'une telle propriété permanente

1. Cf. Suarez, *In III p.*, t. II, disp. 48, sect. 5.
2 *Suppl. in III p.*, q. 83, a. 2.

n'aurait aucune raison d'être, la distinction des corps dans l'espace faisant également partie de la beauté multiple du ciel. Le saint croit donc que par subtilité il faut uniquement entendre une certaine spiritualisation du corps, qu'il spécifie comme soumission du corps à l'âme.

S'il en était ainsi, il faudrait renoncer à conserver la subtilité comme une faveur spéciale, ajoutée aux autres qualités du corps glorifié; elle serait le résumé ou plutôt le fondement et le résultat de celles-ci. Nous y reviendrons[1]. Mais il est un fait que la notion de la subtilité, telle qu'elle est citée comme l'une des quatre propriétés du corps glorieux[2], est déduite des phénomènes qui se sont passés dans le corps glorifié du Christ; c'est pourquoi elle nous semble devoir être maintenue dans le sens où nous l'avons expliquée. Les arguments de saint Thomas sont certes profonds, mais peut-être pas tout à fait concluants. Car si la puissance divine peut faire en sorte qu'un corps en pénètre un autre, qu'il soit élevé pour un moment au-dessus de la résistance d'autres corps, ne peut-elle pas, par un miracle continu de sa toute-puissance, communiquer cette qualité au corps comme une propriété permanente, pour qu'il en jouisse à son gré? Ceci ne serait pas dépourvu de finalité; même si une pénétration permanente des corps devait supprimer l'ordre visible du ciel, il n'en appartient pas moins à la perfection du corps que l'âme puisse le placer à chaque instant à l'endroit où elle le désire; la jouissance libre de ce privilège, si elle ne rend pas nécessaire la faculté de pénétrer et de traverser tous les corps, la fait cependant apparaître comme très indiquée.

Le corps se distingue encore à son désavantage de l'esprit par sa corruptibilité et sa lenteur.

Par corruptibilité on entend la disposition des corps à être altérés et dissous; par lenteur, l'infirmité, la gêne qui les empêche de recevoir toutes les motions venant de l'âme, et de

1. * Cf. p. 679.
2. * On se base ordinairement sur le texte de saint Paul (*I Cor.*, xv, 43-44) pour assigner quatre propriétés au corps glorieux : *Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible* (impassibilité); *semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux* (clarté); *semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force* (agilité); *semé corps animal, il ressuscite corps spirituel* (subtilité). Scheeben (cf. p. 675 et p. 680) ne parle que de trois propriétés, omettant la *clarté*, à moins qu'il ne l'inclue dans la *subtilité* (cf. p. 682).

servir celle-ci comme l'instrument parfait de son activité. Que ces deux imperfections soient absorbées par la glorification du corps, cela ne fait aucune difficulté, car l'incorruptibilité ou impassibilité et l'agilité sont citées précisément dans ce sens parmi les privilèges du corps glorifié. Par la glorification le corps devient surnaturellement ce que l'esprit est naturellement, incorruptible et impassible ; en même temps il reçoit une mobilité qui le rend capable de suivre l'âme aussi facilement que s'il était lui-même esprit.

Voilà comment la glorification purifie et spiritualise le corps, comment elle le rend semblable à l'esprit par la victoire sur la matérialité.

Mais il nous faut pénétrer davantage encore le fondement et le sens de cette spiritualisation. Le corps de l'homme n'est pas transfiguré et spiritualisé comme un être autonome, mais comme un corps informé et animé par l'âme. La spiritualisation ne le rend pas semblable à un esprit qui lui est étranger, mais à l'esprit qui habite en lui. Le corps humain n'existe que pour et par l'esprit qui l'anime ; sa conformité avec cet esprit trouvera dans cet esprit même son motif proprement dit et tout son sens. Cette conformité sera basée sur la subordination du corps à l'âme spirituelle et aura celle-ci comme but.

Saint Thomas a prononcé une parole très profonde quand il a dit que la glorification du corps, dans les trois dons cités, n'était au fond qu'une *entière soumission du corps à l'âme*[1]. La matérialité du corps humain est précisément vaincue *quand l'esprit habitant en lui le pénètre et le domine complètement avec une puissance surnaturelle.*

1. *Suppl. in III p.*, q. 83, a. 1 : « C'est pourquoi d'autres disent que cette perfection par laquelle les corps humains sont dit subtils, résultera de la domination de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme ; par cette domination le corps glorieux pourra être dit spirituel, comme entièrement soumis à l'esprit. Le corps est d'abord soumis à l'âme pour participer à l'être spécifique, comme matière à la forme ; il lui est ensuite soumis dans les opérations, car l'âme est son moteur. Le premier effet de la spiritualité est donc la subtilité, ensuite l'agilité et les autres propriétés du corps glorieux. C'est pourquoi l'Apôtre a signifié la subtilité quand il a parlé de la spiritualité du corps glorieux, comme les maîtres l'exposent. C'est pourquoi GRÉGOIRE dit (*Mor.*, l. XIV) que le corps glorieux est appelé subtil par un effet de la puissance spirituelle. Ainsi sont résolues les objections procédant de la subtilité par raréfaction. »

Naturellement parlant l'esprit domine le corps comme principe de la vie et du mouvement ; mais cette domination n'est pas illimitée ; c'est précisément dans la matérialité du corps qu'elle trouve des limites qui gênent, non seulement l'influence illimitée de l'esprit sur le corps, mais encore la propre liberté de l'esprit. Non seulement l'esprit ne peut pas rendre le corps indépendant de l'espace, ni réprimer sa passibilité, ni l'employer comme un instrument docile à toutes ses motions. Il est lui-même partiellement emprisonné dans la matérialité du corps ; il ne peut exister avec sa substance là où le corps ne peut exister ; son union avec le corps le soumet à la passibilité de celui-ci ; enfin le poids du corps le gêne souvent dans son activité intérieure. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam*[1].

Seule la force de l'Esprit de Dieu peut rendre parfaite la domination de l'âme sur le corps. Élevée par cette force à un degré supérieur de spiritualité, plongée pour ainsi dire dans une ardeur divine, l'âme peut prendre possession du corps, le pénétrer, le dominer d'une manière infiniment plus puissante qu'elle ne le pouvait par sa nature ; elle peut absorber tout ce qui, dans le corps, pouvait lui être étranger, contrariant, gênant. *Cette pénétration complète du corps par l'âme spirituelle est concrètement, dans l'homme, la cause de la spiritualisation du corps, elle seule explique entièrement cette spiritualisation.*

En effet, si l'âme domine le corps d'une manière si puissante que les limites de la matérialité sont rompues, la première conséquence en sera la subtilité, la finesse du corps ; si l'explication donnée plus haut reste vraie, le corps pourra exister partout où l'âme elle-même peut exister. Saint Thomas, qui n'accepte pas cette explication, en donne une autre que nous pouvons adopter à côté de la nôtre pour la compléter et l'approfondir[2]. D'après lui *la pénétration même par l'âme inclut un certain affinement du corps, elle supprime l'essence lourde et obtuse*, que la matérialité du corps oppose à l'entière domination de l'esprit. La lourdeur est un obstacle pour ce qui doit pénétrer et pour ce qui doit être pénétré, tandis

1. * *Sag.*, IX, 15.
2. *Loc. cit.*

qu'au contraire la finesse donne, par exemple à l'air, la faculté de pénétrer et d'être pénétré. Dans notre hypothèse la suppression de l'obstacle et la faculté de se laisser pénétrer est l'effet de l'âme elle-même qui, par une vertu divine, pénètre le corps. La première conséquence de cet effet est évidemment la subtilité par rapport à l'âme ; en second lieu vient la subtilité par rapport à l'espace, en vertu de laquelle le corps, avec l'âme qui le domine, peut exister partout où l'âme elle-même peut exister.

On voit donc que si saint Thomas nie la subtilité du corps glorifié dans ce sens, ce n'est que pour en écarter un élément secondaire ; il conçoit d'autant plus profondément à partir de sa cause l'essence proprement dite de la subtilité, comme en général de la spiritualisation du corps.

L'absolue domination de l'âme glorifiée sur le corps permet de conclure avec d'autant plus de facilité et de sûreté aux deux autres propriétés, *l'incorruptibilité* et *l'agilité*. Le corps dominé par l'esprit de manière si parfaite que sa matérialité est entièrement refoulée et paralysée, qu'il est pour ainsi dire absorbé dans l'esprit, ne peut plus être atteint ni troublé par aucune des causes auxquelles l'exposait sa matérialité, ni surtout être affecté de sorte que l'âme en souffre. Entièrement soumis à l'âme, il ne mettra plus aucun obstacle aux mouvements de celle-ci, il se laissera mouvoir et gouverner en tout selon son bon plaisir.

Les trois éléments de la glorification du corps humain sont donc essentiellement en rapport avec la domination surnaturelle et parfaite de l'âme sur le corps, comme effets de la force surnaturelle dont l'âme est munie par l'Esprit de Dieu. Ces éléments sont également les conditions qui, seules, permettent à cette domination de s'exercer et de se poursuivre dans sa perfection ; en d'autres termes, *la jouissance pleine de la domination de l'âme sur le corps est le résultat comme le but des propriétés conférées au corps par la domination parfaite de l'âme*. L'âme ne spiritualise pas le corps par la force du Saint-Esprit pour le corps comme tel, mais pour être elle-même délivrée des limites et des liens de la matérialité, pour pouvoir employer le corps comme un instrument docile.

C'est pourquoi nous disions plus haut que la soumission

du corps à l'âme est en même temps le fondement interne et le but de sa spiritualisation. Cela semble paradoxal, mais ne l'est pas en réalité. Cette soumission est la cause de la spiritualisation du corps pour autant que le corps est pénétré et dominé par l'âme ; elle en est le but pour autant que la spiritualisation même rend possible la domination parfaite de l'âme.

Il est évident qu'une si parfaite soumission, qui en partie opère et en partie suppose une conformation miraculeuse du corps à l'âme, n'est pas seulement merveilleuse. Elle dépasse toutes les prétentions de la nature humaine ; c'est donc un mystère, autant et encore plus que ne l'étaient les dons d'intégrité du premier homme[1]. Ceux-ci n'étaient que le prélude de la glorification qui, elle, transforme entièrement la nature. D'une certaine façon l'intégrité opérait déjà ce qu'opère la glorification, mais elle ne l'opérait que parce qu'elle aussi reposait sur une sorte de transfiguration par le Saint-Esprit. Cette transfiguration ne purifiait pas radicalement le corps et la vie corporelle, elle ne rendait pas impossible le retour des imperfections naturelles ni la décomposition totale. Les imperfections étaient masquées et suspendues, non supprimées par une transformation intérieure, comme dans la glorification céleste. Adam avait la faculté de ne pas mourir, non celle de ne pas pouvoir mourir[2] ; autant l'immortalité céleste dépasse l'immortalité d'Adam, autant le mystère de la glorification dépasse le mystère de l'intégrité.

L'intégrité, comme nous l'avons vu, purifiait la créature, et lui permettait de refléter, tel un miroir sans tache, la lumière de la grâce divine. La glorification purifiera la nature de façon à en faire un miroir immaculé de la lumière de gloire dans laquelle Dieu se fait connaître face à face. L'intégrité délivrait des liens de la chair l'âme appelée à la liberté grandiose des enfants de Dieu et la rendait maîtresse de la chair. La jouissance parfaite de la liberté des enfants de Dieu délivrera entièrement l'âme des liens de la chair et lui donnera sur celle-ci la domination la plus absolue.

Le rapport avec la grâce de l'adoption achevait le caractère

1. * Cf. § 34.
2. L'immortalité d'Adam était un *posse non mori*, non un *non posse mori*.

mystérieux de l'intégrité ; le rapport avec la glorification de l'âme achève le caractère mystérieux de la glorification et lui donne toute sa signification.

Si la glorification du corps a lieu en vue même de la glorification de l'âme, nous devons y trouver davantage encore. Les effets indiqués jusqu'ici ne constituent au fond qu'une purification du corps et de sa vie, non une glorification positive. Ils rendent le corps conforme à l'esprit, mais non encore à l'esprit transfiguré, divinisé, comme tel ; ils font participer le corps à la spiritualité naturelle, non à la glorification surnaturelle de l'esprit.

Ces effets ne sont qu'une condition préalable de la participation à la glorification divine de l'âme, et sont comme tels ordonnés à cette participation. Le corps rendu entièrement conforme à l'âme, entièrement pénétré et glorifié par l'âme, pour ainsi dire fondu avec elle, sera saisi avec l'esprit par le feu glorifiant de la divinité et reflétera en lui la gloire divine de l'âme. De même que le feu terrestre se communique entièrement à l'or et le rend ardent en le purifiant de ses scories, de même l'Esprit de Dieu pénètre le corps en le purifiant par son ardeur céleste et lui communique une force et une gloire surnaturelles, accomplissant sur lui la parole de l'Apôtre : *Il est semé dans l'ignominie et ressuscite dans la gloire, il est semé dans l'infirmité et ressuscite dans la vigueur* [1].

La spiritualisation donne déjà au corps une grande beauté. La subordination totale à l'âme assure à la vie corporelle une vigueur incomparablement supérieure à celle qui lui est naturelle. Mais cette beauté reste la beauté naturelle de l'âme qui rayonne dans le corps, bien que de façon surnaturelle. Cette vigueur est la force naturelle de l'âme qui pénètre triomphalement le corps. D'autre part la lumière de gloire dans laquelle l'âme contemple la face de Dieu a comme conséquence évidente pour le corps une beauté supérieure et une vie plus intense. L'essor, le ravissement de l'âme dans la vision de Dieu ne doivent-ils pas transfigurer la face du corps et pénétrer toute sa vie d'une douceur plus merveilleuse encore que celle que l'on constate dans les extases naturelles ?

1. *I Cor.*, XV, 43.

Cet effet immédiat de la lumière de gloire n'est pas une effusion de cette lumière elle-même ; étant purement spirituelle, elle ne peut par elle-même conférer au corps un éclat plus haut, ni le rendre à proprement parler rayonnant. Si l'âme n'était pas gratifiée d'une force de vie surnaturelle, même par rapport au corps, l'énergie incommensurable de la lumière de gloire pourrait, au lieu d'élever l'activité inférieure de l'âme, la paralyser entièrement. Il ne s'ensuit pas encore, comme on se l'imagine habituellement et non sans quelque raison, que le corps est réellement entouré et pénétré d'une lumière surnaturelle propre, qui lui confère en même temps un éclat et une force supérieurs. Si nous ne pouvons nous faire à ce sujet une idée claire, l'opinion émise plus haut déjà à propos de la glorification en général paraît cependant tout à fait justifiée.

Pour rester en rapport avec l'âme glorifiée, le corps doit recevoir, par la vertu divine, une lumière corporelle adaptée à sa nature, tout comme l'âme reçoit une lumière spirituelle. Cette lumière corporelle dépassera la nature du corps et toute lumière naturelle, autant que la lumière de gloire dépasse la nature de l'âme et toute lumière spirituelle naturelle. Tout comme la lumière de gloire pour l'âme, la lumière corporelle transfigurera en même temps la substance et la vie du corps ; elle donnera à la première un éclat supérieur, à la seconde une force plus grande. Cet éclat, bien qu'attaché au corps, est trop élevé pour être visible à l'œil naturel ; cette force permet au corps une activité qui dépasse sa portée naturelle [1].

Malgré leur différence intérieure, les deux lumières sont cependant dans une relation si intime que l'une peut être considérée comme la conséquence de l'autre et même comme ne formant qu'un avec elle. La lumière du corps n'est pas produite par la lumière de l'âme ni identique à elle ; elle lui est cependant unie naturellement à cause de l'union du corps avec l'âme ; elle doit en effet rendre le corps conforme à l'âme

1. Cette conception de la glorification du corps nous paraît être celle qui correspond le mieux aux expressions de l'Écriture comme à l'analogie de la foi ; mais nous savons que beaucoup de théologiens ont cru que la lumière de la glorification corporelle était dans sa substance une lumière naturelle, c'est-à-dire une lumière résultant d'une simple combinaison de corps lumineux naturels ou plutôt d'une intensification des forces naturelles de la vie.

et faire éclater en lui la gloire de celle-ci pour autant que sa nature le permet. Les deux lumières sont d'ailleurs des effets simultanés de la même ardeur du Saint-Esprit, qui étend son action de l'âme sur le corps, et qui ne glorifie le corps qu'en fonction de l'âme. Dans ce sens la gloire du corps peut se concevoir comme une extension de la gloire de l'âme, et toutes deux ensemble comme une effusion de la puissance et de la gloire divines se saisissant de tout l'homme.

§ 96

LA GLORIFICATION DE LA CRÉATION MATÉRIELLE

LA CRÉATURE MATÉRIELLE ÉGALEMENT SERA GLORIFIÉE, CELA SURTOUT À CAUSE DE SON UNION AU VERBE DANS L'HUMANITÉ DU CHRIST.

Ce n'est pas seulement le corps humain, mais aussi toute la nature matérielle qui est destinée à un état de gloire, dans lequel elle atteindra sa fin dernière et son repos éternel.

Il faut considérer cette glorification d'après l'analogie de la glorification du corps humain, à laquelle elle est liée de la façon la plus intime. De même que le corps est l'habitation de l'âme, la nature matérielle est l'habitation de l'homme ; le corps humain est tiré d'elle, son union même avec l'esprit ne le fait pas sortir de ses rapports organiques avec elle. La glorification du corps humain se communiquera à la nature qui l'entoure et qui lui est unie, afin que celle-ci devienne une habitation digne de l'homme glorifié et participe dans sa totalité à la gloire déversée sur son sommet.

Si nous devons concevoir la glorification de la nature matérielle en général d'après l'analogie de la glorification du corps humain, elle constitue évidemment un mystère surnaturel ; car elle opère une gloire qui dépasse infiniment les forces et les prétentions de la nature, qui ne peut donc être connue ni comprise par la raison naturelle.

L'Apôtre dit, il est vrai, que la création, soumise contre son gré à la vanité, soupire après la manifestation de la gloire des enfants de Dieu, afin d'être délivrée de l'esclavage de la corruption [1]. Mais il ne s'ensuit pas que cette glorification soit

1. *Rom.*, VIII, 20.

le but naturel de la création. La gloire dont la créature attend la manifestation est la gloire surnaturelle même des enfants de Dieu, à laquelle l'homme n'est appelé que par l'adoption condescendante et merveilleuse de Dieu. Ce n'est qu'en vertu de son lien avec les enfants de Dieu que la nature peut attendre une gloire qui sera le reflet et l'effusion, comme la manifestation, de celle des enfants de Dieu. Si donc elle soupire et lutte en vue de cette glorification, si d'après l'Apôtre ses souffrances présentes sont comme les douleurs d'enfantement de la gloire future, ce n'est pas d'elle-même qu'elle soupire et lutte, mais par l'Esprit de Dieu, qui, comme l'Apôtre le dit si bien dans la suite, prie dans les cœurs des hommes par des gémissements ineffables, lui qui est présent en eux comme le germe et le gage de la gloire future. La glorification signifie pour la création matérielle une transformation totale, la renaissance merveilleuse à une existence et à une vie supérieures, une nouvelle création céleste, autant que la sanctification et la glorification par la grâce le signifient pour l'âme.

Le motif le plus profond de cette glorification doit être cherché également dans l'Incarnation du Fils de Dieu. La création matérielle trouve son droit le plus solide à la glorification dans son lien organique avec le corps assumé par l'Homme-Dieu. L'union hypostatique a fait d'elle un temple consacré au Fils de Dieu ; comme telle elle doit rayonner de la gloire divine du Verbe. Quand il est descendu en elle, le Fils de Dieu l'a élevée infiniment en dignité ; il la renouvellera et la glorifiera par son Esprit d'une manière qui réponde à cette élévation. Dans le Fils de Dieu, la création est élevée jusqu'au plus haut des cieux, au sein de la divinité ; c'est pourquoi elle déposera sa nature terrestre et revêtira une nature céleste, elle deviendra céleste au sens le plus noble du mot.

Cette nouvelle condition céleste, qui provient, non d'un développement propre, mais d'une transformation merveilleuse, est si mystérieuse que nous pouvons à peine nous en faire une idée approximative. D'après l'analogie de la glorification du corps humain, nous pouvons seulement dire que, d'une façon générale, elle consiste, d'une part dans une répression et un refoulement de la matérialité, et en particu-

lier de ses conséquences, la corruptibilité, la mutabilité et la décomposition, d'autre part dans la communication d'un éclat et d'une force surnaturels.

Pour une meilleure compréhension, sinon pour une représentation plus claire de ce mystère, ajoutons ce qui suit. La gloire naturelle du monde terrestre dépend principalement du soleil placé en son milieu ; c'est du soleil que la force et la lumière se répandent dans les corps qui dépendent de lui. Le monde glorifié possède également son soleil, source de sa gloire surnaturelle. Pour le monde spirituel, ce soleil est le sein de lumière de Dieu, qui réunira en lui tous les esprits bienheureux, afin de les pénétrer de la lumière divine, de les glorifier, de les animer et de les rassasier dans un repos immuable. Pour le monde matériel, ce soleil sera le corps du Fils de Dieu qui fait partie de lui et qui, seul, peut être la source de la gloire surnaturelle qui le spiritualisera et le divinisera. Le monde glorifié se réunira autour de lui comme autour de son centre ; le corps du Fils de Dieu sera pour ce monde céleste ce que le soleil naturel est pour le monde terrestre et ce que Dieu est pour le monde des esprits glorifiés. C'est ainsi que la glorification élève le monde naturel tout entier, le place sur un fondement supérieur, lui donne un organisme nouveau et immuable de sa nature. Ce sera le nouveau ciel et la nouvelle terre [1], la cité glorieuse de Dieu, qui n'a pas besoin de soleil ni de lune terrestre, car la gloire de Dieu l'éclaire et sa lampe est l'Agneau [2], la cité aux eaux vivantes jaillissant, non plus des sources terrestres, mais du trône de Dieu et de l'Agneau [3].

1. * Cf. *Apoc.*, XXI, 1 ; *IIe ép. de Pierre*, III, 13.
2. * *Apoc.*, XXI, 23.
3. * *Apoc.*, XXII, 1. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947 ; A. MICHEL, *Les mystères de l'au-delà*, Paris, 1953.

§ 97

LA GLORIFICATION NÉGATIVE OU LE MYSTÈRE DU FEU DE L'ENFER [1]

LE CHATIMENT DES DAMNÉS CONSISTE DANS L'OPPOSÉ MÊME DE LA GLORIFICATION DIVINE. CE CHATIMENT S'ACCOMPLIT PAR LA PEINE DU FEU, DONT DIEU SE SERT COMME D'UN INSTRUMENT POUR HUMILIER L'ESPRIT. CE FEU D'UNE NATURE PARTICULIÈRE N'EST N'EST PAS UN FEU SYMBOLIQUE. LE CHATIMENT DU CORPS CORRESPOND, D'UNE PART AU CHATIMENT DE L'ESPRIT, D'AUTRE PART À LA GLORIFICATION DU CORPS DES BIENHEUREUX.

En face du mystère de la justice et de la grâce se dressait le mystère du péché. En face du mystère lumineux de la glorification céleste dont Dieu couronne l'œuvre de sa grâce et récompense la justice de l'homme, s'ouvre un abîme de ténèbres et de destruction, où la justice de Dieu jette ceux qui ont mal employé ses grâces et transformé sa bénédiction en malédiction.

Dieu est un juge et un rémunérateur juste, il récompense le bien et punit le mal, c'est ce que nous dit notre raison ; elle nous l'apprend, non par des déductions difficiles et compliquées, mais par la voix claire et nette de la conscience. Pour le bien comme pour le mal cette rémunération est éternelle, sans fin ; c'est ce que la raison peut également connaître sans peine, sinon avec la même évidence. Si on admet l'immortalité de l'âme, il est clair que Dieu ne cessera jamais de récompenser les bons, et qu'il n'arrêtera pas davantage de punir les méchants ; sinon, il faudrait rejeter la fin définitive du temps d'épreuve et conclure à un rétablissement temporel de celui-ci. Sans être absolument impossible du point de vue rationnel, cette hypothèse possède néanmoins peu de probabilité. Du moins la raison peut-elle admettre tout aussi bien le contraire, sans se heurter en cela à des difficultés plus grandes. Bref, il est *au moins possible* que l'éternité de la rémunération rentre dans l'achèvement de l'ordre naturel ; elle ne relève donc pas d'un ordre entièrement caché à la raison.

Il est vrai que notre raison ne nous donne pas beaucoup de

1. * Cf. A. MICHEL, *Feu de l'enfer*, dans *Dict. de théol. cath.*, V, 1913, col. 2196-2239.

détails sur le mode de cette rétribution éternelle. Mais tant qu'il s'agit uniquement de la loi naturelle, nous devons admettre une rétribution également naturelle ; la récompense du bien consistera dans la réalisation plus ou moins parfaite de la fin naturelle, la punition du mal dans la perte de celle-ci, ainsi que dans un trouble et un déchirement de l'âme correspondant à la grandeur de sa faute. Une intervention vraiment merveilleuse et surnaturelle de Dieu, pour élever les bons au-dessus de leur nature et humilier les méchants au-dessous d'elle, apparaît ici comme inadmissible ; se trouvant en dehors de l'ordre naturel, elle tombe entièrement hors du domaine de la raison naturelle.

Dans l'ordre surnaturel au contraire, le mode de rémunération sera surnaturel et mystérieux. Pour la récompense, cela est clair ; c'est la merveilleuse glorification de l'homme dans son corps et dans son âme par l'ardeur divine du Saint-Esprit. Quant à la réaction de Dieu contre le péché, elle portera aussi un tout autre caractère que dans l'ordre naturel ; le péché se dresse comme un mal surnaturel vis-à-vis de la grâce et de la justice surnaturelle ; la créature se révolte contre la condescendance infinie du Saint-Esprit. La puissance infinie de Dieu, qui attire à elle les justes pour les glorifier et les béatifier, repoussera le pécheur avec la même force surnaturelle, pour l'abaisser au-dessous de sa nature, l'anéantir, le consumer, dans la mesure même où elle aurait voulu l'élever et le combler de la plénitude de l'essence et de la vie divines.

Ce serait une grave erreur que de placer uniquement dans la peine du dam le châtiment correspondant au péché de l'ordre surnaturel. En s'attaquant à l'ordre surnaturel, le péché ne supprime pas seulement la charité et la grâce qui nous appellent à la vision de Dieu, il contient encore une offense et une injure positives envers Dieu dans ses droits paternels ; cette offense est infiniment plus grave que celle qui est faite au Maître suprême, et elle mérite au pécheur un châtiment positif[1].

Les anciens théologiens, il est vrai, avaient coutume de dire qu'à l'aversion de Dieu correspond la peine du dam, et à

1. * Cf. p. 252.

la conversion vers les créatures la peine du sens ou afflictive[1], et que le péché de l'ordre surnaturel ne se distingue de celui de l'ordre naturel que dans l'aversion de Dieu. Mais par aversion de Dieu ils comprenaient en premier lieu l'abandon, le refus de l'amour dû, et à ce refus correspond en effet la peine du dam, comme à l'amour correspond la possession du bien-aimé. Dans la conversion désordonnée vers les créatures, au contraire, ils voyaient le mépris positif du bien suprême, dont il est fait moins de cas que d'un bien fini, et donc aussi l'offense proprement dite faite à Dieu. A cette offense correspond la *vengeance* de l'honneur divin outragé, la *peine afflictive* qui brise l'orgueil. A cause de l'offense à Dieu qu'elle contient, la *conversion désordonnée vers la créature* possède, dans l'ordre surnaturel, une signification essentiellement différente de celle qu'elle possède dans l'ordre naturel ; elle entraîne, non seulement le rejet du sein de Dieu, mais encore une *peine afflictive* spéciale.

Le châtiment du pécheur ne consiste donc pas seulement dans la négation, mais *dans l'opposé même de la glorification divine ; il est, à sa manière, aussi surnaturel et aussi mystérieux que celle-ci.* Le châtiment est à sa manière une glorification surnaturelle de la nature par l'ardeur de la divinité, non une glorification dans le sens positif, c'est-à-dire une transformation de notre nature en un soleil de gloire et de bonté, mais une glorification dans le sens négatif ; la nature, sans être détruite dans son essence, est humiliée si profondément, affligée et consumée si puissamment, qu'elle se voit et se sent continuellement suspendue au-dessus de l'abîme du néant. Elle ne se consume pas seulement *elle-même* par sa méchanceté et son déchirement intérieurs, par ses désirs inassouvis ; l'aspect mystérieusement terrible de son état consiste en ce qu'elle est précipitée et maintenue, par une puissance surnaturelle qui la saisit de l'extérieur, dans un abîme de misère et de malheur infiniment plus profond ; elle s'affaisse sous le poids d'une action surnaturelle écrasante, et ne se consume plus tant elle-même *qu'elle n'est plutôt consumée.*

Il va de soi néanmoins que dans l'ordre surnaturel le fait que les damnés se consument eux-mêmes par le poison de leur

1 Par exemple saint THOMAS, *Contra gent.*, l. III, c. 145.

propre malice possède un caractère aussi redoutable que cette malice elle-même. La peine du dam, considérée en elle-même comme perte d'un bien surnaturel qui n'est pas désiré de façon irrésistible par la créature et qui n'avait pas non plus été désiré librement par les damnés, pourrait ne pas paraître un châtiment si terrible ; elle l'est cependant parce qu'elle inclut, non seulement la perte de la communion d'amour avec Dieu et avec les bienheureux, mais encore une haine et une colère contre Dieu et les saints, proportionnées à cette communion surnaturelle d'amour. Cette haine des damnés, unie à l'absolue impuissance dans laquelle ils sont de l'exercer, agite leur âme de façon à les torturer plus encore que les effets de la haine que Dieu leur porte. *Comprise de la sorte, la peine du dam reste, comme il est facile de le comprendre, le plus grand châtiment des damnés, tout en conservant son caractère entièrement surnaturel.*

Il est difficile de définir le châtiment du pécheur dans l'ordre surnaturel autrement que *comme l'effet d'un feu consumant,* en premier lieu déjà, comme nous venons de le dire, parce que cet état est l'inverse de la gloire et de la béatitude surnaturelles. Cette définition est d'autant plus frappante que, dans le monde naturel, nous ne pouvons pas non plus nous imaginer une destruction plus puissante, un mal plus redoutable que le feu matériel. Mais il est clair que dans l'ordre surnaturel, dans la glorification positive comme dans la glorification négative, le feu ne peut être conçu comme un simple feu matériel.

Il s'agit principalement ici d'une glorification ou d'un anéantissement *de l'esprit,* si puissants que l'esprit est entièrement saisi et transformé par le feu qui s'empare de lui. De sa nature le feu matériel, sensible, n'exerce aucune action sur l'esprit comme tel ; quant au feu spirituel de la charité ou de la malice qui s'allume de lui-même dans l'esprit, il ne possède pas de force transformante. En dernière instance ce feu ne peut donc être que l'ardeur spirituelle et surnaturelle de la divinité qui est extérieure à l'esprit et qui a la puissance de l'attirer à soi, de l'élever et de le glorifier, comme de le repousser et de l'abaisser, de l'humilier et de l'anéantir.

Cette force divine seule est capable d'élever l'esprit à une existence supérieure ou de l'humilier jusqu'à la borne du néant, c'est-à-dire de l'abaisser tellement que, naturellement parlant, il devrait périr, mais ne périt cependant pas afin de sentir toute la misère de sa situation. C'est dans ce sens que l'Écriture appelle Dieu un feu consumant[1]. Si donc nous voulons, d'une façon générale, avoir une notion plus profonde de la grandeur des peines de l'enfer, nous devons partir de cette idée : de même que les justes sont pénétrés par le feu aimable de l'amour divin qui repose sur eux, de même les méchants sont opprimés et anéantis par le poids et l'ardeur de la colère divine ; dans sa grandeur et sa violence, cette colère correspond exactement à la charité qui, présentée à la créature et repoussée par elle, s'est transformée en colère.

Une telle explication du feu de l'enfer ne semble-t-elle pas uniquement figurée et symbolique, plaçant ce feu dans la colère et dans la puissance spirituelle de Dieu ? Ce n'est qu'une apparence ; en réalité c'est celle qui permet le mieux de comprendre la signification et la possibilité du feu matériel.

Si nous trouvions uniquement ou principalement le feu qui consume et agite les damnés dans le déchirement intérieur de leur malice, ce feu n'aurait manifestement aucun rapport, ou n'aurait qu'un rapport très faible avec un instrument matériel extérieur. Or nous le trouvons *dans la puissance redoutable de la colère divine, qui est placée en dehors et au-dessus de l'esprit, et qui opprime et anéantit l'esprit* ; il est tout naturel, affirmons-nous, que cette puissance *fasse d'un être matériel l'instrument de son action.* De soi la matière n'a pas de pouvoir sur l'esprit ; mais elle peut recevoir surnaturellement une telle puissance comme instrument de la vertu divine.

C'est précisément parce qu'en elle-même la matière ne peut rien contre l'esprit, que Dieu l'appelle et la rend apte à cette action. L'esprit est humilié et anéanti le plus terriblement au-dessous de sa nature, quand, privé de sa liberté et de son impassibilité naturelles, il est enchaîné à la matière par la puissance de Dieu, et soumis à son action et à sa tyrannie.

Ce n'est pas la force naturelle de l'instrument matériel qui agit de façon à ébranler et à anéantir l'esprit ; c'est la

1. *Deutér.,* IV, 23-24 : *Cave ne aliquando obliviscaris pacti Domini Dei tui... quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator.*

puissance de Dieu, qui atteint son but de la manière la plus parfaite par l'emploi d'un si faible instrument et qui célèbre en cela son triomphe le plus éclatant sur ses ennemis. Sans la force consumante de la divinité, l'instrument matériel ne pourrait être conçu comme efficace ; sans l'instrument matériel, la puissance de Dieu ne pourrait remporter un si glorieux triomphe. Les deux éléments se conditionnent et se complètent mutuellement.

Loin donc d'exclure l'idée d'un instrument matériel, l'insistance sur le feu spirituel de la divinité la fonde, l'explique et la rend compréhensible. Mais, objectera-t-on, cet agent matériel qui n'agit pas par sa vertu propre mais par la vertu de Dieu, est-ce autre chose qu'un feu figuré et symbolique? Il est manifeste que dans son essence cet instrument matériel ne doit pas être parfaitement identique à notre feu naturel et terrestre ; il est même concevable que, dans la main de Dieu, d'autres substances matérielles font l'office de feu naturel[1]. Ce dernier ne peut pas agir sur le pur esprit par ses propriétés naturelles, dont le développement exige un processus chimique. Le pur esprit ne peut pas brûler au sens propre du mot ; il ne peut même pas éprouver formellement la sensation de brûler, qui est essentiellement une sensation matérielle. *Un tel instrument matériel, muni d'une puissance surnaturelle, ne peut donc être appelé feu que dans un sens analogique* ; sa vertu surnaturelle le distingue essentiellement de notre feu naturel.

Ce n'est pas pour cette raison un feu purement symbolique. Ce ne serait un feu symbolique que si l'instrument faisait partie d'un autre domaine, du domaine spirituel. Je parle de manière symbolique quand je parle de la force consumante de l'amour ou de la colère. Ici au contraire nous restons dans le même domaine ; un instrument matériel exerce sa force destructive et consumante sur une autre substance, d'une manière bien plus élevée et plus terrible que le feu naturel ne le peut. L'aspect même sous lequel le feu est considéré ici,

1. Certains en concluent, non à tort, que les démons, qui, provisoirement, ne sont pas encore liés à un endroit déterminé, subissent la peine du feu par toutes les substances matérielles avec lesquelles ils entrent en contact, donc aussi par l'air dans lequel ils se meuvent.

l'élément que la Sainte Écriture veut principalement caractériser par le feu naturel, c'est-à-dire la force qui consume et cause la souffrance dans un être sensible par le conflit extrême avec la nature matérielle[1], est représenté d'une manière bien plus puissante et plus élevée par l'instrument que nous appelons le feu surnaturel, que par le feu naturel chimique. J'appelle Dieu esprit, non au sens figuré, mais au sens propre[2], et il est davantage esprit que ma propre âme, bien que je reporte la notion d'esprit sur Dieu à partir d'elle et de façon analogique. Notre instrument matériel peut être appelé feu au sens propre ; il peut l'être dans un sens plus propre, ou mieux plus élevé, que le feu sensible que j'appelle feu en premier lieu ; en effet ce que je vois dans ce mot, je le retrouve de façon plus parfaite et à un degré plus élevé dans cet instrument.

Dans l'exégèse de l'Écriture et de la Tradition, il faut sauvegarder aussi longtemps et aussi strictement que possible la ressemblance et l'analogie du feu de l'enfer avec le feu naturel. Ce n'est pas parce qu'une ressemblance universelle d'être et d'action est inconcevable que l'on peut arrêter cette ressemblance où l'on veut et faire de l'analogie un pur symbole, comprenant par le feu de la géhenne quelque feu de passions inassouvies. D'après l'opinion des Pères et des théologiens, les expressions constantes et nettes de l'Écriture contiennent au moins ces deux éléments : *le feu marque une action consumante s'exerçant de l'extérieur sur les damnés, et cette action est rattachée à un instrument matériel.* Aucune exégèse justifiée ne peut sacrifier ces deux éléments. On ne pourrait les sacrifier que si leur impossibilité ou leur inefficacité étaient démontrées *de manière évidente*.

1. Mon vénéré professeur Vosen (*Das Christentum und seine Gegner*, 2e éd., p. 429) a très bien mis ce point en lumière. Je ne crois devoir m'écarter de lui qu'en expliquant le conflit avec la nature matérielle, non seulement par le désaccord intérieur de l'esprit damné vis-à-vis des choses extérieures, mais d'abord et principalement par l'action de la vengeance divine elle-même sur l'esprit.

* C. H. Vosen (1815-1871), professeur de religion à Cologne. La première édition de l'ouvrage cité par Scheeben parut à Fribourg-en-Br. en 1861.

2. L'expression « au sens propre » ne s'oppose pas ici à celle de sens analogique en général (la notion « esprit » elle-même, appliquée à Dieu est analogique), mais, comme nous l'indiquons dans le texte, à celle de sens symbolique, sens dans lequel le Christ est appelé dans l'Écriture le lion de Juda, le rocher, etc.

Cette impossibilité n'a été prouvée jusqu'ici par aucun théologien ; seule l'incompréhensibilité est reconnue. Les Pères et les théologiens ne se contentent pas de la concéder, ils la mettent précisément en lumière, expliquant donc le feu de l'enfer comme un miracle de la toute-puissance divine qu'il faut maintenir malgré son incompréhensibilité[1]. Ils donnent ainsi à connaître qu'ils croient inébranlablement à la présence de ces deux éléments, et qu'ils tiennent pour inadmissible l'interprétation du feu des passions inassouvies, qui supprimerait le miracle. D'autres motifs téléologiques ne peuvent pas davantage nous empêcher de trouver dans les paroles de l'Écriture un tel miracle. Au contraire, l'analogie de la foi nous fait attendre un miracle de la justice vindicative de Dieu. Même si les paroles de l'Écriture et l'enseignement des Pères n'étaient pas si nets, si elles permettaient seulement cette interprétation, il nous faudrait encore l'y chercher.

Il n'est pas étonnant que le rationaliste tienne ce feu pour impossible et inconcevable du point de vue naturel, et que même des théologiens catholiques, qui le conçoivent plus ou moins de ce point de vue, en affaiblissent à l'excès la notion. Naturellement parlant, comme il a déjà été dit, l'action du feu sur l'esprit est impossible ; elle n'est possible qu'en vertu d'une réaction surnaturelle redoutable de Dieu contre le pécheur, et ne peut s'expliquer que par le caractère particulier du péché dans l'ordre surnaturel, comme réaction de l'homme contre la grâce. La notion de cette consomption de l'esprit par le feu matériel est au fond basée sur la notion de l'ardeur dont Dieu pénètre l'esprit dans la grâce ; c'est avec cette notion qu'elle doit se maintenir ou disparaître. L'affaiblissement de la seconde entraîne celui de la première ; si on ne se rapporte pas à la seconde, il sera très difficile de concevoir et de défendre la première.

La peine du feu caractérise l'état des damnés comme le contre-coup d'un ordre mystérieux. C'est un mystère redoutable qui, non moins que les richesses ineffables de la glorification, dépasse la connaissance et les notions de la raison.

1. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, l. XXI, c. 10, où il explique que les démons souffrent du feu corporel, *quamvis miris* (plus tard : *miris et ineffabilibus*), *tamen veris modis*.

C'est un mystère de souffrance et d'effroi, que la raison naturelle ne peut pas comprendre, pas plus qu'elle ne peut comprendre le mystère de la malice et du mépris de la grâce dont il jaillit.

Le caractère mystérieux de ce châtiment entraîne, pour l'homme en particulier, des peines corporelles dont il détermine la nature.

Le fait que l'homme doit également subir le châtiment éternel dans son corps est, au moins en fait, lié à l'ordre de la grâce. La résurrection miraculeuse du corps et sa conservation perpétuelle dans le châtiment sont en rapport inséparable avec la résurrection et l'éternité de la récompense. Si celle-ci n'existait pas, la première non plus n'aurait pas de raison d'être ; si la dernière se réalise, la première aussi doit se réaliser ; la nature et la grandeur de la punition doivent correspondre à celles de la récompense. Puisque cette dernière n'est motivée complètement que par l'ordre surnaturel de la grâce, la première apparaîtra comme la conséquence spécifique de la violation de cet ordre.

Pour le châtiment lui-même, il faut évidemment le concevoir, d'une part d'après l'analogie du châtiment de l'esprit, d'autre part comme l'opposé de la glorification du corps des bienheureux, comme un châtiment qui dépasse infiniment toutes les suppositions et les notions de la raison naturelle.

Ce châtiment doit être infligé par une puissance surnaturelle qui pénètre et consume le corps sans le détruire, et qui torture, par le corps, l'âme qui y est liée. Nous disons par une puissance surnaturelle, sinon le châtiment du corps ne correspondrait ni au châtiment de l'âme ni à la gloire du corps transfiguré, et les forces naturelles ne consument qu'en détruisant. Dans la glorification, c'est une même vertu divine qui élève et béatifie l'âme et le corps ; dans le châtiment, c'est aussi une même vertu qui opprime et torture l'âme et le corps, mais cette vertu agit en sens inverse. Dieu opère la glorification du corps en laissant l'âme pénétrer et spiritualiser le corps. L'humiliation du corps au contraire lui est un moyen d'humilier l'âme plus profondément ; le corps entraîne l'âme dans son anéantissement. La juste punition de l'âme consiste à perdre la domination sur le corps et à être dominée par lui,

comme sa plus belle récompense consiste dans la jouissance pleine de cette domination.

La glorification et la spiritualisation du corps ont pour effet une lumière sensible qui, produite par une vertu divine, confère au corps une beauté et une clarté merveilleuses. A l'humiliation du corps est liée une affliction produite par une vertu divine et donc surnaturelle, mais qui n'en est pas moins sensible et corporelle. Cette affliction mystérieuse, semblable au feu naturel, place le corps à la limite du néant, elle fait sentir à l'âme dans le corps une douleur de même nature que celle qu'elle éprouverait du feu naturel, mais infiniment plus grande encore.

L'instrument matériel au moyen duquel Dieu place le corps dans cette ardeur qui le consume, et inflige à l'âme la torture qu'elle ressent comme principe de la vie du corps, est naturellement un feu bien plus propre, plus véritable et plus réel que le feu qui torture et accable l'esprit comme tel. Mais il est encore à distinguer du feu naturel parce que son ardeur ne provient pas d'un processus chimique naturel ; elle est entretenue par la puissance divine ; ce feu ne détruit pas le corps dont il s'empare, il le conserve éternellement dans cette ardeur redoutable ; il reste un feu surnaturel dans son origine et dans son mode d'action. comme dans l'intensité incomparable des souffrances qu'il cause.

On doit en conclure que le feu de l'enfer agit autrement sur le corps et sur l'âme comme principe de la vie du corps, que sur l'âme non encore réunie au corps ou sur le pur esprit. Dans le corps uni à l'âme, il cause la brûlure proprement dite ; dans l'âme séparée, comme nous l'avons fait remarquer déjà[1], il ne peut brûler à proprement parler ni causer la sensation du corps brûlé ; ce feu ne peut créer qu'un trouble et un mal analogues, mais non moins terribles et grands pour cela. C'est pourquoi le Sauveur a désigné comme un seul feu celui qui est préparé pour les damnés ressuscités et celui qui est préparé pour le démon et ses anges[2] ; des deux côtés le même instrument est employé par la force de la colère divine, mais il agit de manière différente selon la réceptivité des sujets.

1. * P. 690.
2. * Cf. *Matth.*, xxv, 41.

Il pourrait sembler que le châtiment positif de l'homme, étant double, affectant le corps et l'âme, est plus grand que celui des purs esprits, dont le péché est cependant essentiellement plus pervers et plus coupable. Mais il faut considérer que, de sa nature, l'esprit humain est bien plus apte à subir l'action des causes matérielles que le pur esprit. Cette souffrance n'inclut donc pas pour lui une humiliation aussi grande que celle des anges soumis à un agent matériel ; cela abstraction faite du degré de la vengeance divine qui se mesure d'après le degré de la malice, et dont une mesure plus grande peut compenser surabondamment la forme spéciale sous laquelle elle se manifeste dans l'homme[1].

---

1. Cf. sur le feu de l'enfer en général les traités savants et circonspects de SUAREZ, *De Angelis*, c. 12 ss., où presque toute la littérature concernant la maiière est prise en considération ; saint THOMAS, *Quaest disp. de spirit. creaturis*, q. 2, art. ult. ; LESSIUS, *De perf. div.*, l. XIII, c. 30.

CHAPITRE X

LE MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION[1]

Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui... elegit nos in ipso ante mundi constitutionem... et praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae[2].

§ 98

NOTION GÉNÉRALE DE LA PRÉDESTINATION ET DE SON CARACTÈRE MYSTÉRIEUX

AU SENS LE PLUS GÉNÉRAL LA PRÉDESTINATION SIGNIFIE LE DESSEIN DES ŒUVRES SURNATURELLES DE DIEU. DANS UN SENS PLUS RESTREINT, C'EST LE DÉCRET EN VERTU DUQUEL DIEU DESTINE ET CONDUIT UN ÊTRE À SA FIN SURNATURELLE.

La glorification de l'homme et de toute la création constitue le terme de l'ordre grandiose et mystérieux qui s'est développé

1. * Sur la prédestination, cf. les articles détaillés du *Dict. apologétique de la foi cath.*, A. D'ALÈS, *Prédestination*, t. IV, Paris, 1922, col. 195-270 (avec une analyse du présent chapitre de Scheeben, col. 254-256), et du *Dict. de théol. cath.*, t. XII, Paris, 1935 : A. LEMONNYER, O. P., *La prédestination dans l'Écriture*, col. 2809-2815 ; H.-D. SIMONIN, O.P., *La prédestination d'après les Pères grecs*, 2815-2832 ; J. SAINT-MARTIN, *La prédestination d'après les Pères latins, particulièrement d'après saint Augustin*, 2832-2896 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Les disciples de saint Augustin*, 2897-2901 ; B. LAVAUD, O.P., *La controverse sur la prédestination au IXe s.*, 2901-2935 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La prédestination d'après les docteurs du moyen âge*, 2955-2963 ; *La prédestination selon le protestantisme et le jansénisme*, 2955-2963 ; *La prédestination selon les théologiens postérieurs au concile de Trente*, 2963-2989 ; et *Partie théorique*, col. 2989-3022.
Scheeben n'envisage pas ici, du moins pas principalement, le problème de la prédestination sous l'angle où on l'envisage habituellement. Son chapitre pourrait aussi bien s'intituler : *La volonté salvifique générale*, ou *La grâce*. On trouvera la bibliographie et la doctrine correspondante dans les traités de Dieu ou de la grâce. Cf. par exemple : A. D. SERTILLANGES O. P., *Dieu*, t. III, Paris, 1926 (trad. franç. des qq. 18-26 de la *Somme théologique de saint Thomas*), et J. VAN DER MEERSCH, *Grâce*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, 1920, col. 1554-1887.
2. *Éph.*, I, 3-5. — * Sur la prédestination chez saint Paul, cf. F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 509-513 ; II, p. 101-107 ; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 88-104.

à nos yeux, la couronne de toutes les œuvres surnaturelles de Dieu et leur dernier accomplissement.

Notre galerie de mystères pourrait donc paraître terminée[1]. En fait nous ne trouvons plus aucune œuvre surnaturelle de Dieu qui ne se réduise à celles dont nous avons parlé. Mais en dehors et au-dessus de ces œuvres, il nous faut encore considérer le décret et le plan dont elles jaillissent, qui les détermine dans leur origine et dans leur développement.

Ce décret, ce plan sera également surnaturel ; ce sera un mystère caché à la raison naturelle en lui-même et dans son développement ; c'est le grand mystère de la prédestination.

La prédestination! Mot significatif et redoutable pour la théologie, croix de l'esprit en travail, effroi de la conscience apeurée! La prédestination se présente à première vue comme un mystère ténébreux ; moins on comprend en quoi consiste sa véritable surnaturalité et sa véritable obscurité, plus elle apparaît telle. Mais si on la considère avec l'éloignement nécessaire et sous sa véritable perspective, elle apparaît, dans les arcanes mêmes de son mystère, comme une vérité lumineuse et grandiose. Ses ramifications se perdent dans des régions obscures et en partie troublantes, mais son noyau apparaît comme une pure lumière d'où jaillissent les rayons les plus réconfortants.

Essayons de la décrire de ce point de vue.

La prédestination, au sens le plus général, est un décret de Dieu, une détermination intérieure de sa sagesse et de sa volonté, par laquelle il décide ce qu'il veut lui-même accomplir. C'est, pour parler avec l'Apôtre, *le dessein de la volonté par lequel Dieu fait tout*[2], ou, d'après saint Augustin, le dessein par lequel il dispose en lui-même ce qu'il veut faire[3].

Dans ce sens général, la prédestination s'étend à toutes les œuvres de Dieu ; tout ce qu'il fait, tout ce qu'il accomplit, Dieu l'a prédestiné par un décret éternel, avant de le faire apparaître dans le temps.

L'Écriture ne fait pas ressortir la prédestination d'une manière égale dans toutes les œuvres divines. Elle rapporte

1. * Voir p. 22.
2. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Éph.*, I, 11.
3. « Consilium voluntatis quo disponit apud se, quae est ipse facturus. » * Cf. *De dono perseverantiae*, c. XVII, n. 41.

aussi à la volonté de Dieu les œuvres visibles. *Tout ce que Dieu a voulu, il l'a fait au ciel et sur la terre*[1]. Mais elle met un accent spécial sur la prédestination quand elle parle de décrets qui ne se manifestent pas dans la création visible, qui ne nous sont connus que par une communication tout intime de Dieu; ici nous connaissons, non le décret par l'œuvre, mais l'œuvre par le dessein de Dieu. C'est notamment le cas pour les œuvres surnaturelles qui, même quand elles se réalisent, ne se manifestent pas sensiblement, telles l'union hypostatique du Fils de Dieu avec la nature humaine, l'économie de la Rédemption, l'élévation de la nature créée à la participation de la nature divine par la grâce et par la gloire. Pour ces œuvres, l'Apôtre surtout souligne le dessein éternel, miséricordieux, caché de Dieu; il le propose comme l'objet par excellence de la révélation et de la foi. *A moi, le plus petit parmi les saints, a été donnée la grâce... de montrer à tous la dispensation du mystère caché en Dieu qui a tout créé, afin que soit manifestée aux puissances et aux dominations du ciel par l'Église la sagesse multiforme de Dieu selon le dessein éternel qu'il s'est proposé dans le Christ notre Seigneur*[2]. Tout l'ordre surnaturel nous apparaît ici comme le développement d'un mystère caché en Dieu; ce mystère n'est autre chose que le plan infiniment riche de la sagesse et de la bonté divines, de se communiquer merveilleusement aux créatures par l'Homme-Dieu.

Si donc nous parlons du *mystère* de la prédestination, nous entendons par là, dans le sens de l'Écriture, *le plan et le décret des œuvres surnaturelles de Dieu*; à cause de la surnaturalité et de l'obscurité de ce dessein, nous le considérons lui-même comme un mystère.

Dans ce sens, prédestination ou prédétermination équivaut à *projet* ou *dessein* en général, et concerne simplement les objets, les termes de l'activité divine. Mais habituellement l'expression est entendue dans un sens plus particulier. *Destinare* n'est pas simplement le dessein d'une action ou d'une œuvre; on y ajoute le rapport au sujet, à la personne

1. * *Ps. CXIII*, 3.
2. *Éph.*, III, 8-11.
* Cf. PRAT, *op. cit.*, II, p. 6-8.

que le dessein concerne : *praedestinare alicui aliquid*, destiner quelque chose à quelqu'un. C'est ainsi que l'Apôtre parle de la sagesse surnaturelle que Dieu a prédestinée dès le début des temps à notre gloire[1], et le Sauveur, du royaume préparé pour les élus dès le début du monde[2]. L'objet de la prédestination est ici un *don* communiqué par Dieu à la créature.

Si ces dons sont surnaturels, c'est-à-dire s'ils dépassent la nature et les exigences de l'homme, il va de soi que leur prédestination est également un mystère, et puisque tous les dons de l'ordre supérieur de la grâce sont surnaturels de cette manière, leur prédestination aussi tombe dans le domaine des mystères. Ceci n'offre pas de difficulté.

La signification la plus spéciale de la prédestination, le noyau du mystère, apparaît quand nous la considérons comme *la destination d'un être à l'obtention de la fin qui lui est proposée*. C'est dans ce sens tout à fait particulier que nous devons comprendre ici la prédestination; car c'est ainsi qu'elle constitue l'âme de l'ordonnance divine du monde, le principe régissant le développement de l'ordre de choses voulu par Dieu.

Cette destination peut être conçue de deux façons. On peut concevoir Dieu proposant à l'homme un but à atteindre par son activité, c'est-à-dire à mériter; ou on peut concevoir Dieu conduisant l'homme vers ce but, l'influençant positivement dans son mouvement. Les deux espèces de destination ou de prédestination ne s'excluent pas mutuellement; elles peuvent se conditionner, l'activité libre de l'homme se rattachant à l'impulsion divine, l'action de Dieu excitant et éveillant l'activité de l'homme. Mais il est clair que c'est la seconde espèce de destination qui répond le mieux à la notion de prédestination; la prédestination y apparaît vraiment comme la cause du mouvement de l'homme vers son but, comme la *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem*, selon l'expression frappante de saint Thomas[3].

Au fond, Dieu agit comme moteur, et par conséquent comme *ratio transmissionis*, dans tous les mouvements de la

1. *I Cor.*, II, 7.
2. * *Matth.*, XXV, 34.
3. I p., q. 23. a. 1.

créature, même dans son développement naturel. Les créatures raisonnables, douées de liberté et par conséquent d'activité et de détermination autonomes, ne peuvent elles-mêmes tendre librement à leur fin que pour autant qu'elles sont mues au bien en général par les facultés et les inclinations que Dieu a déposées en elles. Une autodétermination absolue de la créature au bien n'est possible en aucun domaine. D'autre part cependant, la liberté morale de la créature n'est pas entravée par sa dépendance de l'impulsion divine; elle puise plutôt dans celle-ci son élan et son énergie.

Quelques théologiens modernes ont voulu placer le mystère dans cette dépendance générale de l'autodétermination humaine vis-à-vis de l'impulsion et de la prédestination divines[1]. Dans ce cas la prédestination ne serait pas un mystère spécifiquement chrétien; ce serait une simple vérité rationnelle, même si, dans son essence interne, elle est plus ou moins obscure; elle resterait sur le plan de la création, que supposent sa nécessité et son essence.

Tout autre est la prédestination *chrétienne* ou le mystère de la prédestination. Ce mystère dépasse totalement la nature; c'est la cause d'une *transmissio* de tout autre espèce que celle qui a lieu, d'une façon générale, dans tout mouvement de la nature.

Bien que la nature ne puisse tendre à son but propre et l'atteindre que par une destination et un mouvement divins, elle a cependant reçu en elle le germe de son développement; aussi longtemps qu'elle se développe sur son propre domaine, on peut considérer le mouvement comme procédant d'elle; elle n'a pas besoin d'être élevée et soutenue par une force nouvelle qui s'ajoute à elle. La source du développement se trouve dans la nature elle-même; pour que le développement en jaillisse, il faut tout au plus un secours qui excite le mouvement et lui trace la voie.

Dans la prédestination chrétienne, au contraire, Dieu détermine l'homme à une fin qui dépasse absolument la portée des facultés naturelles, que la nature ne peut atteindre ni mériter par elle-même, avec laquelle elle ne possède d'elle-même aucun rapport vivant. Si la charité divine se

1. * L'auteur fait sans doute allusion à l'école de Tubingue. Cf. p. 14.

montre généreuse et pleine de miséricorde dans cette destination, la puissance divine doit également s'y exercer; elle doit communiquer à la nature un mouvement que celle-ci ne peut se donner d'elle-même. Pour que l'homme puisse tendre à cette fin surnaturelle, il doit être élevé au-dessus de sa nature; *il doit se laisser élever et entraîner par Dieu, il doit pour ainsi dire se laisser porter à son but sur les ailes de la grâce.* Ici, par conséquent, nous avons dans son sens le plus plein la *transmissio in finem*; l'homme ne s'approche pas de sa fin par une force déposée dans sa nature, *il est élevé et porté vers elle par une force supérieure.*

La prédestination chrétienne est donc essentiellement surnaturelle, dans le décret de la charité libre et miséricordieuse de Dieu où elle trouve son fondement, comme dans le terme auquel elle tend, et dans le mouvement qu'elle engendre; cette destination et ce mouvement surnaturels réalisent de la manière la plus parfaite la notion de la prédestination. La surnaturalité de celle-ci indique et détermine aussi son caractère mystérieux. Le mystère de la prédestination consiste dans ce décret grandiose et insondable par lequel Dieu destine et conduit les hommes à leur fin surnaturelle.

C'est le décret par lequel Dieu *nous a prédestinés à être ses fils adoptifs*[1], *à devenir conformes à son Fils unique*[2], décret qui se révèle graduellement dans la vocation à la foi, dans la justification et dans la glorification finale de l'homme[3].

De ce point de vue la prédestination est la source de notre salut; comme telle elle possède en théologie une signification incommensurable; comme telle aussi elle constitue l'objet des plus vives controverses. C'est comme telle qu'il nous faut maintenant la considérer de plus près.

1. *Éph.*, I, 5.
2. * *Rom.*, VIII, 29.
3. *Rom.*, VIII, 30.

§ 99

LA PRÉDESTINATION GÉNÉRALE, VIRTUELLE, ET LA PRÉDESTINATION PARTICULIÈRE, EFFECTIVE. LE MYSTÈRE DE LA PREMIÈRE

LA PRÉDESTINATION GÉNÉRALE DE DIEU DEVIENT EFFECTIVE QUAND L'HOMME S'Y JOINT PAR LA VOLONTÉ.

La prédestination est au fond identique à la volonté salvifique surnaturelle de Dieu, qui conduit la créature à sa fin surnaturelle.

D'après l'enseignement unanime des théologiens, la volonté salvifique divine est double ; il y a une volonté générale, qui a pour objet tous les hommes, même ceux qui, en fait, n'arrivent pas au salut, et une volonté particulière, qui a pour objet ceux qui, en fait, atteignent le but qui leur était proposé.

Ordinairement on entend par prédestination cette dernière volonté salvifique, par opposition à la première, donc le décret de Dieu par lequel les hommes arrivent *effectivement* à leur but ; on place le mystère dans l'élément qui distingue la volonté salvifique particulière, effective, de la volonté salvifique générale. Nous croyons que la volonté salvifique générale doit aussi être appelée prédestination, et que, étant la source même et le noyau de la volonté particulière, c'est en elle qu'il faut rechercher le centre de gravité du mystère. Le mystère nous apparaîtra ainsi dans son noyau même comme extraordinairement élevé et lumineux.

En effet, pour que la volonté salvifique générale de Dieu soit sérieuse et efficace, Dieu doit avoir de toute éternité le dessein miséricordieux d'appeler tous les hommes à un but surnaturel, et de les conduire à ce but pour autant qu'il dépend de lui. En vertu de ce dessein il attire l'homme à lui par sa grâce prévenante, l'incline vers son but surnaturel, le pousse à sa réalisation, afin de l'y introduire effectivement, à moins que l'homme ne refuse à la grâce son adhésion, sa collaboration. Cela signifie-t-il autre chose, sinon que Dieu a prédestiné et prédestine continuellement l'homme à son but surnaturel ? La Sainte Écriture, il est vrai, rapporte tout d'abord la prédestination à la conduite actuelle, effective

de l'homme au salut ou à la filiation divine. Mais qui affirmerait qu'au chapitre premier de l'épître aux Éphésiens, l'Apôtre, louant Dieu en son nom propre et au nom de ses lecteurs pour leur élection et leur prédestination, n'avait en vue que la volonté salvifique particulière, dont personne ne pouvait savoir si elle se réaliserait parfaitement en lui, ou si même elle s'était réalisée, s'il était *saint et immaculé*, s'il possédait *la grâce de l'adoption* ?

La prédestination particulière, effective, par laquelle Dieu mène en fait l'homme à son but, n'est qu'un rameau, une fleur, de cette prédestination générale ; elle est virtuellement contenue en elle et en procède.

De même que l'inclination au bien qui précède la volonté délibérée passe au mouvement actuel quand la volonté libre y adhère, de même la volonté divine devient une volonté réellement motrice quand, sous l'influence de la grâce, la volonté de l'homme y adhère et fait sien le projet de Dieu. La réalisation du mouvement inspiré par Dieu à la créature humaine suppose essentiellement l'adhésion, la collaboration de la liberté de cette créature. De la part de Dieu, la volonté de réaliser le mouvement suppose essentiellement la prévision de cette collaboration ; elle la suit ; elle est donc essentiellement une *prédestination conséquente*. Cependant, qu'on y prête attention, elle ne suit pas l'œuvre de la créature ou son mouvement méritoire vers le but surnaturel ; par rapport à ceux-ci, elle demeure *antécédente*, comme cause efficiente ; elle ne les suit que par rapport à la collaboration de la créature, laquelle précède également l'œuvre et le mouvement effectifs.

Les deux prédestinations, la prédestination générale et la prédestination particulière, n'en forment au fond qu'une seule ; elles ne se distinguent que par leur stade ; le second de ces stades a sa base dans le premier et il se réalise quand, à celui-ci, se joint la prescience[1].

1. « La volonté antécédente est appelée par les maîtres conditionnelle, c'est-à-dire une volonté par laquelle Dieu veut pour autant qu'il dépend de lui. Quant à la seconde, c'est-à-dire la volonté conséquente, elle est dite absolue. La différence entre ces deux volontés ne consiste pas dans une différence d'affection ou un mode de volonté qui est en Dieu, mais dans la manière dont elles sont comprises. Dieu veut le salut de tous pour autant qu'il dépend de lui et de façon antécédente ; tous sont ordonnés au salut, tant par la nature qui leur est donnée que par la grâce qui leur est présentée ; car Dieu leur a donné une nature par laquelle ils puissent le connaître, par

La vertu même par laquelle Dieu meut et conduit l'homme à son but réside dans la volonté salvifique générale ; dans la volonté particulière ne réside que l'utilisation de cette force par la volonté de l'homme influencée par la grâce. Il nous semble donc tout à fait erroné d'attribuer à la prédestination particulière, par opposition à la prédestination générale, une vertu spéciale, et de l'appeler dans ce sens une prédestination *efficace*[1]. On ne devrait l'appeler, par rapport à la prédestination générale, qu'une prédestination *efficiente* ou *effective*[2], c'est-à-dire couronnée de succès. Car pour être sérieuse, la volonté salvifique générale de Dieu doit également être active et *efficace*, permettant à la créature de tendre efficacement au salut[1].

laquelle ils puissent chercher ce qu'ils connaissent et trouver ce qu'ils cherchent, s'attacher à ce qu'ils ont trouvé et obtenir par là le salut. Il leur a, de la même façon, présenté la grâce lorsqu'il a envoyé et offert son Fils, dont le sacrifice suffit au salut de tous. Il a aussi fait connaître et des lois et des préceptes de salut. Car il est au service de tous ceux qui le cherchent et présent à tous ceux qui l'invoquent. La volonté antécédente de sauver l'homme est donc ordonnée au salut et elle ne fait pas défaut à ceux qui veulent y parvenir. La volonté salvifique antécédente ne comporte donc pas le salut (conféré actuellement), mais l'ordonnance au salut. Quant à la volonté salvifique conséquente ou absolue, elle consiste en ce que Dieu donne le salut *à celui dont il sait d'avance qu'il y parviendra* par sa grâce ; elle comporte l'obtention du salut. » (Saint BONAV., I, dist. 46, a. 1, q. 1.) Chez saint AUGUSTIN la prédestination effective de Dieu comprend toujours la prescience, et comme il voit dans la prédestination, non une simple prescience, mais la prescience d'une action divine, il joint constamment à l'activité divine la prévision de l'effet accompli. C'est dans ce sens qu'il parle très souvent dans les livres *De praed. Sanc.* et *De dono persev.*, surtout au n. 41. « Ces dons que Dieu donne, et ceux à qui il les donne, il est hors de doute qu'il les a connus d'avance et qu'il les a préparés dans sa prescience... Car disposer dans sa prescience, qui ne peut jamais se tromper ni être changée, ses œuvres futures, cela n'est rien autre que *prédestiner*. » Car saint Augustin entend toujours par *praedestinare* la volonté salvifique effective. Le rapport de cette volonté à la volonté salvifique générale est indiqué par son fidèle disciple PROSPER (*Respons. ad cap. Gall.*, n. 8) : « Celui qui dit que Dieu veut sauver, non pas tous les hommes, mais un certain nombre de prédestinés, parle trop durement de l'altitude de la grâce insondable de Dieu, qui veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de sa vérité et *qui accomplit le dessein de sa volonté dans ceux qu'il a prédestinés en les connaissant d'avance*... afin que ceux qui sont sauvés le soient parce que Dieu a voulu les sauver, et que ceux qui périssent, périssent parce qu'ils ont mérité de périr. » Ailleurs (*Ad obi. Vinc.*, 12) Prosper dit des réprouvés : « Ils sont sortis volontairement, ils sont tombés volontairement. *Ils n'ont pas été prédestinés, parce que Dieu savait d'avance qu'ils allaient tomber* ; ils auraient été prédestinés, s'ils étaient retournés et s'ils étaient demeurés dans la sainteté et dans la vérité. »

1. * On entend par grâce *suffisante*, celle qui suffit en soi pour obtenir le salut, mais n'en est pas suivie de fait, par grâce *efficace*, celle qui conduit effectivement au salut. Scheeben veut réagir contre cette appellation, en montrant que la première aussi, celle qui est accordée à tous les hommes, est efficace si ceux-ci ne s'y opposent. Cf. p. 707, n. 1.

2. * L'auteur emploie ici les termes latins *efficiens*, *effectiva* et *effectrix*.

S'il en est ainsi, si la prédestination particulière est essentiellement une avec la prédestination générale et si elle puise en elle sa force, le mystère de la prédestination ne doit pas consister uniquement dans cette seule prédestination particulière, il consiste aussi, et même principalement et essentiellement, dans la prédestination générale.

Ce mystère n'est autre que la surnaturalité de la prédestination en général, laquelle se manifeste en poussant l'homme à un mouvement qui dépasse sa nature et en le rendant capable de ce mouvement, accomplissant réellement celui-ci avec la collaboration de l'homme. L'élément surnaturel du processus de la prédestination ne consiste pas dans le passage de l'impulsion au mouvement réel, mais dans *l'élévation de l'homme par une impulsion surnaturelle* qui lui rend possible le mouvement au but surnaturel, et réalise de fait ce mouvement dès que l'homme adhère à l'impulsion. Le passage de l'impulsion au mouvement dans la collaboration de l'homme se produit également, il est vrai, de façon surnaturelle, mais cela uniquement parce que, pour collaborer à un mouvement surnaturel, l'homme doit être poussé et soutenu par une impulsion correspondante.

De ce point de vue, le mystère de la prédestination, plongeant ses racines dans la surnaturalité de la volonté salvifique générale, se présente à nos yeux comme un mystère aussi ennoblissant qu'élevé lui-même. Tel il nous apparaît surtout dans les propriétés que l'on considère habituellement comme les plus éminentes, mais aussi comme les plus impénétrables de son essence mystique.

Nous voulons dire sa gratuité et son infaillibilité. Si l'on

1. Le latin *efficax* peut, il est vrai (tout comme le français) désigner aussi bien la force agissant actuellement que la force suffisant à l'acte. Mais il désigne toujours en premier lieu l'aptitude à accomplir l'acte, donc la force suffisante, la *vis sufficiens* ; il n'est donc pas naturel d'opposer efficace à suffisant. La plupart des théologiens distinguent encore l'*efficacia virtutis* et l'*efficacia connexionis (sc. virtutis cum effectu reapse prodeunte)*. Mais pourquoi ne désigne-t-on pas cette dernière par son simple nom naturel, celui qui la définit dans son rapport avec la première, en l'appelant *efficientia* ? Si la *gratia effectrix* a besoin encore, pour être *effectrix*, d'une *efficacia virtutis* spéciale, dont l'acquisition n'est pas encore au pouvoir de l'homme par la *gratia sufficiens*, on ne voit pas pourquoi la dernière serait *sufficiens*.

restreint ces propriétés à la prédestination particulière effective comme telle, on s'expose aux plus grandes difficultés et on ne sauvegarde qu'à grand'peine la sincérité de la volonté salvifique générale. Dans notre conception au contraire, celle-ci se maintient de la manière la plus éclatante ; ces propriétés de la prédestination, conséquences nécessaires de sa surnaturalité, nous deviennent les motifs les plus puissants d'une reconnaissance humble et d'une crainte salutaire d'une part, de l'espérance la plus consolante d'autre part.

La gratuité et l'infaillibilité constituent ce qu'on appelle ordinairement le caractère *absolu, inconditionné* de la prédestination. A cause de sa surnaturalité même, la prédestination est absolue par rapport à la nature ; Dieu ne peut en aucune manière être mû à la prédestination par la nature, pas plus qu'il ne peut être contrarié dans l'exécution de son dessein par des obstacles placés dans la nature. Le premier aspect de ce caractère absolu constitue la gratuité, le second l'infaillibilité de la prédestination.

§ 100

LA GRATUITÉ DE LA PRÉDESTINATION

CETTE PRÉDESTINATION, ÉTANT SURNATURELLE, EST ENTIÈREMENT IMMÉRITÉE DE NOTRE PART.

Selon l'enseignement de l'Église et de l'Écriture, la prédestination est *gratuite*, imméritée de notre part, au sens le plus plein du mot ; elle est, d'une façon générale, indépendante de tout ce qui est purement humain ou non divin, ou, pour mieux dire, de tout ce qui ne dépendrait pas de la prédestination divine elle-même. Cette gratuité repose sur la surnaturalité de notre fin, elle est donc un vrai mystère. Notre fin dépasse absolument notre nature ; celle-ci n'y a aucun droit. Cette fin ne devient notre propriété que par le mérite surnaturel de l'Homme-Dieu, surtout depuis que la nature a perdu par le péché le rapport avec elle qui lui avait été accordé de fait en Adam. La nature ne peut donc pas se diriger vers elle par son activité propre, ni la mériter par ses œuvres, même quand celles-ci seraient entièrement pures et parfaites

dans leur espèce. Elle ne peut même pas engendrer le moindre effort efficace et fructueux vers cette fin.

Le dessein par lequel Dieu nous destine à une fin surnaturelle et veut nous y conduire procède uniquement de sa bonté et de la très grande grâce qu'il nous applique dans le Christ et à cause de lui ; ce dessein est tout à fait immérité de notre part. Nul mérite, petit ou grand, de la nature ou de la grâce, ne le précède ; au contraire, il précède lui-même toute œuvre ou collaboration méritoire. Sous les deux rapports, la volonté salvifique est donc *une volonté absolument antécédente, qui n'est précédée par aucun mérite, qui précède plutôt tous nos mérites.*

Cette volonté de Dieu, absolument antécédente et indépendante de nous, ne doit pas nous effrayer ; elle doit plutôt nous porter à la reconnaissance envers Dieu, qui veut nous accorder un bien trop élevé pour que nous puissions le mériter par nous-mêmes ; elle doit ensuite fonder une espérance sûre dans l'obtention de notre salut, puisque nous y sommes tous attirés et poussés de manière efficace. Toutes nos œuvres méritoires, notre collaboration elle-même à la grâce, dépendent de la grâce qui est donnée sans mérite et de façon antécédente. Dieu donne la première grâce à tous les hommes, ou du moins il la leur propose ; il leur donne par là le pouvoir et l'impulsion nécessaires pour y adhérer, pour collaborer avec elle et ainsi se mouvoir toujours davantage vers leur fin.

La prédestination particulière n'étant rien d'autre que la prédestination générale trouvant son accomplissement dans la volonté humaine, on peut dire qu'elle aussi est absolument gratuite ; toutes les bonnes œuvres et tous les mérites qui sont placés en dehors d'elle et qui la précèdent ne peuvent la mériter.

A parler strictement, elle n'est pas déterminée non plus par les mérites provenant de la grâce. Par les œuvres de la grâce, il est vrai, nous méritons la gloire ; par conséquent, nous pouvons dire en quelque sorte que nous déterminons Dieu à nous donner la gloire, ou que nous méritons le dessein qu'il a de nous donner la gloire, pour autant que la gloire est une œuvre particulière de Dieu, un élément particulier de l'ordre du salut, dont les divers membres dépendent les uns des autres.

Mais nous ne méritons la gloire que parce que Dieu nous y destine comme à notre but et nous meut vers elle par la grâce ; car la prédestination au sens plus étroit n'est pas la volonté par laquelle Dieu veut nous donner la gloire, mais la volonté par laquelle il nous y conduit, le *consilium, quo nos transmittit in finem gloriae*. Nous ne pouvons mériter, ni par nos mérites naturels, ni par des mérites surnaturels, que Dieu nous conduise à ce but ; mais le mouvement que Dieu nous communique dépend, dans sa réalisation, de notre adhésion à l'impulsion divine ; nous devons accepter cette impulsion, nous laisser mouvoir et porter par elle, en un mot, nous devons collaborer avec la grâce prévenante et par son secours.

La prédestination particulière elle-même ne se rattache donc pas à nos mérites, mais à notre collaboration ; au moyen de celle-ci, elle produit en nous les œuvres méritoires, et par ces œuvres elle nous conduit à notre fin. Elle est la cause de nos mérites, elle ne vient donc pas après, mais avant la prévision des mérites. Elle cause nos mérites dans la prévision de notre collaboration ; elle n'agit donc pas indépendamment de la liberté surnaturelle qui nous est accordée par la prédestination générale et par la grâce prévenante et de son exercice. Elle ne se distingue de la prédestination générale que parce que celle-ci fait abstraction de notre collaboration réelle. On la définirait donc de la meilleure façon, non en la faisant dépendre de la prévision des mérites ou en la disant postérieure à cette prévision, ni en la disant antérieure à la prévision des mérites ou indépendante d'eux, mais en disant qu'elle se réalise par la prévision des mérites dans la collaboration du libre arbitre qui, mû et soutenu par la grâce, collabore avec la grâce prévenante elle-même[1].

De cette manière on conçoit la gratuité de la prédestination dans sa vraie signification ; le mystère apparaît comme un vrai mystère à cause de sa surnaturalité même, comme un objet d'admiration et de reconnaissance, et non comme un objet d'effroi, comme la source de notre liberté surnaturelle,

1. * L'auteur s'exprime ici en latin : « elle n'est pas *ex praevisis meritis* ou *post praevisa merita*, ni simplement *ante praevisa merita* ou indépendante de ceux-ci, mais *per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur.* »

et non comme son obstacle, comme le motif le meilleur et le plus élevé de notre espérance surnaturelle, et non comme celui d'une crainte anxieuse.

§ 101

L'INFAILLIBILITÉ DE LA PRÉDESTINATION

L'INFAILLIBILITÉ DE LA PRÉDESTINATION SE BASE SUR LA CHARITÉ ET LA PUISSANCE DE DIEU.

La seconde propriété surnaturelle de la prédestination est son *infaillibilité*. Celle-ci est plus qu'une simple infaillibilité ou certitude immuable de la prescience par laquelle Dieu sait d'avance que les élus atteindront leur but ; car Dieu sait de la même manière que les réprouvés le manqueront. C'est *l'infaillibilité et la certitude immuable du décret* par lequel Dieu conduit les élus à leur fin.

Nous devons tirer la vraie signification de cette infaillibilité du fait qu'elle constitue le fondement et la raison de cette espérance surnaturelle et immuable avec laquelle *tous* les hommes doivent attendre de la *charité* et de la *puissance* divines la grâce de parvenir à leur fin surnaturelle. Sa *vertu* sera donc renfermée dans la prédestination générale, qui ne fait que se manifester dans la prédestination particulière ; elle est donc moins fondée sur la science, que sur *la fidélité et la puissance divines*, sur lesquelles se base notre espérance.

Dieu ayant, par le Christ, étendu sur nous son amour paternel et fait de nous les cohéritiers de son Fils, nous ayant, par cet amour surnaturel, destinés à un but surnaturel, *est également obligé dans son amour de rester fidèle à lui-même*, aussi longtemps que nous sommes dans l'état de viateurs, et de nous conduire, par tous les degrés, jusqu'à notre fin grandiose, pour autant bien entendu que nous ne refusons pas de collaborer avec sa grâce, ou, pour parler comme saint Augustin, que nous ne méprisons pas sa miséricorde dans ses dons. Dieu veut nous reconnaître tous comme ses enfants, il nous a tous aimés et prédestinés dans son Fils à devenir conformes à l'image de son Fils ; c'est pourquoi il doit nous appeler tous par la grâce prévenante à la foi et à la justice ; il doit nous

justifier si nous suivons cet appel, nous glorifier si nous conservons jusqu'à la fin la justice qu'il nous a conférée [1].

En vertu de sa charité surnaturelle générale, Dieu doit donc nous conduire nécessairement, infailliblement et immuablement à notre fin, c'est-à-dire qu'il doit, de son côté, faire infailliblement tout ce qui est nécessaire et suffisant pour que nous atteignions notre fin, tandis que l'obtention effective de cette fin dépend de notre collaboration, en soi faillible et incertaine. C'est pourquoi notre espérance est infaillible, pour autant qu'elle s'appuie uniquement, comme elle le doit, sur Dieu. Dans le passage de l'épître aux Romains cité plus haut, l'Apôtre veut nous recommander et établir en nous cette espérance, que tous les hommes doivent avoir ; par conséquent, ses paroles ne se rapportent pas uniquement à la prédestination particulière comme telle, mais aussi, du moins virtuellement, à la prédestination générale ; cette dernière seule est le fondement de l'espérance générale [2].

L'infaillibilité de la prédestination particulière comme telle consiste uniquement en ce que Dieu prévoit infailliblement

1. *Rom.*, VIII, 29-30.
* Cf. B. ALLO, O. P., *La question de la prédestination dans l'épître aux Romains*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, VII, 1913, p. 263-273.

2. * Cf. F. PRAT, *op. cit.*, I, 291 ss. Saint Paul parle en premier lieu de l'appel à la foi et à la grâce sanctifiante. « L'appel efficace à la foi suit infailliblement la prédestination à ce même appel, comme la justification s'enchaîne à la vocation et la glorification à l'octroi de la justice. L'état glorieux dont parle l'Apôtre est-il celui des justes sur la terre ou bien celui des élus du ciel ? Saint Thomas se pose la question et la laisse indécise. Au contraire saint Jean Chrysostome et les autres Pères grecs optent résolument pour le premier sens… Il est certain que la gloire accordée par Dieu aux hommes doit quelquefois s'entendre (chez saint Paul), quand le contexte l'exige, de la béatitude céleste ; mais elle signifie non moins souvent la condition glorieuse inhérente à la grâce sanctifiante. Nous pensons que saint Paul désigne *per modum unius* l'une et l'autre. On évite ainsi de faire violence au langage, puisque la glorification, assurée du côté de Dieu, est déjà commencée en fait et en principe ; on satisfait au but présent de l'Apôtre qui est de confirmer notre espérance par les bienfaits reçus de Dieu ; enfin on se conforme à son usage bien connu de présenter le salut comme une faveur dont nous jouissons déjà et que nous devons néanmoins espérer. Paul n'a pas coutume d'établir entre la grâce et la gloire, entre l'élection initiale et le salut final, la ligne de démarcation rigide qui est dans nos habitudes d'esprit. Pour lui, pas de solution de continuité : la grâce se transforme spontanément en gloire, comme l'arbuste devient arbre en vertu de sa force vitale. » (*loc. cit.*, p. 294-295.) Par où l'on voit que le « spectre de la prédestination », tel que l'ont agité des controverses passionnées, était aussi éloigné de la pensée de saint Paul, que Scheeben s'efforce de l'éloigner de la nôtre. Sur l'origine de ces sombres discussions, cf. M. JACQUIN, O. P., *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, V, 1904, p. 265-283 et 725-754.

l'effet de la vertu, en soi infaillible, de la prédestination générale. Cette infaillibilité, correspondant à la charité et à la fidélité de Dieu, ne plonge pas nécessairement ses racines dans une inclination spéciale de Dieu pour ceux qui sont effectivement prédestinés ; elle jaillit plutôt *ipso facto* de la volonté salvifique générale, quand s'y joint la prévision de la collaboration humaine. Elle consiste toujours principalement dans la volonté antécédente ; ce n'est que par voie de conséquence qu'elle consiste dans la prédestination particulière, laquelle, volonté conséquente comme nous l'avons expliqué plus haut, procède de la volonté antécédente, et permet à celle-ci de manifester réellement sa vertu par la collaboration de l'homme.

Au même endroit de l'épître aux Romains, l'Apôtre base encore notre espérance surnaturelle et immuable sur la puissance irrésistible de Dieu. *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous* [1] *?* Nous avons ici le second motif de l'infaillibilité surnaturelle de la prédestination. Dieu, nous ayant tous prédestinés à une fin qui dépasse infiniment toute puissance créée, met à notre disposition sa propre force infinie et invincible, afin que *nous triomphions en tout par Dieu, qui est pour nous*, et pour Dieu, *qui nous a aimés infiniment* [2]. Dans la grâce prévenante, la charité divine nous arme de sa toute-puissance irrésistible ; *aucune créature* au ciel ni sur la terre, *aucune puissance, ni la vie, ni la mort, ni la hauteur, ni la profondeur, ne peuvent nous séparer de la charité du Christ* [3], ni nous retenir sur la voie de notre fin, aussi longtemps que nous laissons agir la grâce en nous.

Notre propre faiblesse naturelle, même une volonté pervertie, précédant la grâce, sont paralysées dans leur activité par la grâce, de sorte qu'elles ne peuvent nous retenir sur la voie où Dieu veut nous mener, si du moins nous ne nous soustrayons pas à sa grâce. La grâce possède cette puissance, cette efficacité infaillible, invincible et irrésistible, même quand elle ne transforme pas effectivement la volonté ; car elle dépose dans la volonté une telle impulsion au bien, que de soi la disposition antérieure de la volonté ne peut empêcher sa

1. * *Rom.*, VIII, 31.
2. *Rom.*, VIII, 37.
3. * *Rom.*, VIII, 38-39.

conversion, et qu'elle ne continue d'exister que pour autant que la volonté se soustrait à l'influence de la grâce. Si la volonté se convertit, cette conversion et l'inclination actuelle au bien sont un effet de cette puissance surnaturelle de la grâce que la volonté reçoit et laisse agir en elle. Bref, par la grâce prévenante qui est accordée à tous, la volonté antécédente de Dieu nous meut vers notre fin, d'une façon si puissante que les obstacles, qu'ils viennent de l'extérieur ou de notre propre nature, ou même de notre volonté, sont virtuellement vaincus et supprimés ; si nous voulons adhérer à la grâce, ils cessent d'être pour nous des obstacles insurmontables.

Dans ce sens nous pouvons de nouveau parler d'une infaillibilité intérieure de la prédestination générale, d'une infaillibilité qui jaillit de son essence surnaturelle même. C'est pourquoi l'infaillibilité de la prédestination particulière ne consiste pas non plus uniquement dans la prescience que Dieu possède de notre activité libre ; elle consiste dans la prescience d'un effet causé par la charité et la puissance divines surnaturelles, infaillibles en soi ; elle est donc, comme la gratuité, un mystère réel et surnaturel, basé sur la surnaturalité de notre destinée, mystère aussi consolant qu'élevé.

Il est donc clair que l'infaillibilité de la prédestination ne supprime pas la liberté de l'homme ; elle fonde au contraire sa plus haute liberté. Ce que saint Augustin dit de la grâce vaut aussi de la prédestination : elle n'enlève pas la liberté, elle l'établit[1]. Pour autant que, comme prédestination effective, elle inclut la prescience de la collaboration libre de l'homme, elle suppose déjà l'exercice de cette liberté. Mais pour autant que, comme prédestination générale « efficace », elle pousse l'homme à poursuivre son but et donc à collaborer, elle le rend également capable d'exercer sa liberté, ou plutôt, elle fait monter la liberté naturelle à la hauteur d'une liberté surnaturelle, l'élevant à tel point au-dessus de sa faiblesse naturelle et de tous les obstacles, que le défaut de collaboration doit être attribué, non à une absence, mais à un abus de la liberté. C'est surtout dans l'homme tombé que la prédestination affermit ainsi par la grâce la volonté contre les obstacles, lui rendant possible une adhésion invin-

1. * « Non aufert, sed statuit libertatem. » (*De spiritu et littera*, n. 30.)

cible et immuable au bien, une persévérance que n'avait pas le premier homme malgré l'absence de tout obstacle.

§ 102

LE VRAI MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION, PAR OPPOSITION AUX CONCEPTIONS RATIONALISTE ET ULTRA-MYSTIQUE

CONTRAIREMENT À CE QU'AFFIRME LA CONCEPTION RATIONALISTE, LA PRÉDESTINATION PRÉCÈDE LA VOLONTÉ ET L'ACTION DE L'HOMME. LA CONCEPTION ULTRA-MYSTIQUE PORTE ATTEINTE AU MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION EN L'EXAGÉRANT. LA PRÉDÉTERMINATION ET LA GRATIA VICTRIX ALTÈRENT LE ROLE DE LA LIBERTÉ HUMAINE. D'APRÈS GRÉGOIRE DE VALENCE DIEU ÉLÈVE LA NATURE ELLE-MÊME POUR LUI PERMETTRE UNE LIBERTÉ SURNATURELLE. PAR SA GRACE ACTUELLE, DIEU INVITE L'HOMME À SE JOINDRE À SA MOTION SURNATURELLE, POUR ACCEPTER OU DÉVELOPPER EN LUI SON DON.

Ce que nous avons dit sur l'essence de la prédestination d'après la doctrine catholique sera mis dans une nouvelle lumière si nous considérons de plus près les conceptions unilatérales ou les déformations de ce mystère, telles qu'elles sont apparues au cours des siècles.

Le vrai mystère de la prédestination tient le milieu entre deux extrêmes qui, ou bien suppriment complètement l'un de ses deux éléments, ou bien mettent tellement l'accent sur l'un d'eux que l'autre en est entièrement infirmé. On insiste trop sur l'auto-détermination humaine, excluant l'invitation, l'aide et la conduite divines, ou bien on fait de la conduite divine une poussée, une impulsion qui entraîne l'homme avec violence, supprimant son action et son mouvement propres. La première doctrine est la doctrine rationaliste et naturaliste, la seconde, la doctrine ultra-mystique, ultra-surnaturaliste, qui, à son tour, ne forme, dans son développement complet, qu'un mécanisme rationaliste[1].

Commençons par la doctrine *naturaliste* ou *rationaliste*.

La doctrine orthodoxe affirme que *Dieu se meut lui-même par son amour libre à nous pousser et à nous mouvoir vers notre*

1. * Pour les détails historiques concernant les différentes doctrines et hérésies, cf. les importants articles cités au début de ce chapitre.

fin par sa grâce prévenante. La doctrine naturaliste au contraire exclut tout mouvement provenant de Dieu et se communiquant à nous ; elle exclut donc la *transmissio in finem* et par là la prédestination elle-même qui en est le principe ; elle veut que l'homme se donne à lui-même, par sa propre liberté, la première impulsion, la première direction vers le but, *qu'il se meuve donc par lui-même, et que, par là, il meuve ensuite Dieu* à lui accorder son aide et son soutien pour exécuter le projet qu'il a formé, et à lui accorder finalement la récompense éternelle.

Selon la doctrine orthodoxe, *Dieu se meut lui-même (gratuito) et nous meut* avec une charité et une puissance en soi infaillibles ; *il voit dans notre mouvement*, pour autant que nous nous laissons mouvoir par lui, *un effet de sa prédestination.* Selon la doctrine naturaliste, *l'homme se meut lui-même et meut Dieu* ; Dieu ne voit dans ce mouvement qu'*une action de l'homme* sur laquelle il ne peut exercer aucune influence, qu'il ne peut pas solliciter, qu'il peut uniquement soutenir pour l'aider à vaincre les obstacles possibles et qu'il peut couronner d'une récompense.

Dans la doctrine orthodoxe, la prédestination précède la prescience des mérites, parce qu'elle en est la cause. Dans le naturalisme, elle suit la prescience des mérites, puisque ceux-ci dépendent principalement de l'homme ; elle suppose l'activité et le mouvement de l'homme ; ce n'est donc plus une prédestination proprement dite, qui conduit l'homme à son but ; ce n'est plus une *praedestinatio movens in finem*, c'est uniquement une prédestination de la récompense que l'homme doit recevoir pour son activité.

Cette doctrine naturaliste était exprimée de la façon la plus aiguë par les pélagiens. Ceux-ci concevaient la liberté humaine, non comme cette indifférence active qui revient à la volonté, même sous la grâce et sous toute impulsion divine précédant le mouvement vers le bien, mais comme une indépendance absolue de Dieu et de toute impulsion divine, en vertu de laquelle la volonté peut, d'elle-même, se mouvoir au bien comme au mal. Dans le mal, l'homme agit sans Dieu et est le *principale agens et movens* ; de même l'est-il, pour Pélage, dans le bien. Il peut se donner la première impulsion au mal ; de même il le pourrait au bien. Dieu ne nous meut pas ou ne

nous prédestine pas au mal, il ne prévoit celui-ci par sa prescience que comme une action étrangère à lui-même ; de même il ne pourrait prévoir le bien que comme une action de l'homme tout à fait indépendante de lui. S'il veut s'y mêler de quelque façon, il ne le pourrait qu'en se joignant par sa grâce auxiliatrice à la décision de la volonté, après avoir attendu celle-ci, en aidant l'homme à exécuter son propos humain. La grâce n'agirait pas sur la volonté elle-même pour la mettre en mouvement ; elle ne serait qu'un instrument, soumis à la volonté et mis à la disposition de celle-ci pour qu'elle puisse exécuter heureusement et en triomphant de tous les obstacles le mouvement qu'elle-même a commencé. L'homme se prédestine ici lui-même, non en joignant son bon propos à celui de Dieu et en le faisant partir de ce dernier, comme le dit saint Augustin, mais en déterminant, par son propos, le propos divin.

A parler strictement, une telle doctrine ne contredit pas seulement la prédestination surnaturelle et mystérieuse à la vie éternelle, mais aussi la prédestination dans l'ordre naturel. Car dans ce dernier non plus la volonté ne se meut pas au bien comme au mal ; elle ne se meut au bien qu'en vertu de l'impulsion déposée par Dieu dans sa nature. C'est pourquoi les arguments que saint Augustin oppose aux pélagiens ne sont pas toujours empruntés à l'ordre de la grâce ; ainsi par exemple quand il dit que pour chaque bonne action de la volonté, il est nécessaire que le bien lui plaise, qu'elle s'y sente attirée, qu'elle soit poussée à ce bien par une impulsion. Parfois même la question de savoir si l'impulsion précédant la décision de la volonté vers le bien se trouve placée dans le domaine de la nature ou dans celui de la grâce surnaturelle ne paraît guère retenir son attention, et cela parce que, par leur principe, les pélagiens excluaient, non seulement l'impulsion surnaturelle, mais d'une façon générale toute impulsion donnée à la volonté.

Leur doctrine contredit a fortiori l'ordre de la grâce surnaturelle, où l'homme ne peut rien par lui-même, pas mêmr avec toute la force et l'énergie de sa nature, où il ne peut agie que porté par la grâce surnaturelle prévenante et imméritée de Dieu. Ici l'homme n'agit que si, par une influence surnaturelle, Dieu fait en sorte qu'il agisse, par conséquent s'il

agit en lui. Toute activité, tout mouvement de l'homme, part originellement et principalement du décret et de l'appel de Dieu ; il n'est accompli que par la volonté de l'homme dont Dieu s'est saisi. Dans ce que fait l'homme, Dieu voit, non l'effet d'une décision de l'homme indépendante de lui, mais un effet de son propre dessein qui, dans l'exécution du mouvement, précède et appelle à l'existence la décision nécessaire de l'homme. C'est pourquoi Dieu n'a pas besoin, pour accomplir son décret, d'une disposition de la volonté humaine précédant son appel, puisque son appel seul est assez puissant pour créer la collaboration nécessaire de la volonté ; pas plus qu'une disposition antérieure et contraire de la volonté ne peut être un motif absolument décisif pour faire échouer le décret de Dieu dans l'homme. Voilà la doctrine « surnaturaliste » que saint Augustin oppose aux pélagiens.

En perdant de vue le vrai centre de gravité de cette doctrine, on en a tiré des conclusions qui contredisent la nature de la prédestination telle que nous l'avons décrite, surtout en ce qui concerne le rapport de la prédestination générale avec la prédestination particulière ; on a voulu faire de saint Augustin le représentant d'une conception ultra-mystique, alors qu'en fait, réagissant contre la conception rationaliste des pélagiens, il a simplement voulu défendre son essence réelle, vraiment mystique et surnaturelle[1].

1. On a cru, en effet, que saint Augustin ne faisait pas dépendre la prédestination effective de la prescience de la libre collaboration de l'homme, mais qu'il faisait déterminer cette collaboration par une efficacité propre à chaque prédestination, de telle sorte que, en vertu de cette détermination, elle dût procéder infailliblement du décret de Dieu, et que, par conséquent, elle ne déterminât pas le décret, pas même comme effectif, mais fût plutôt déterminée par lui dans son existence. On conclut à cela d'expressions telles que les suivantes : Dieu pousse l'homme à agir, il détermine lui-même le vouloir, sa volonté salvifique ne peut pas être rendue vaine par la volonté humaine, Dieu n'attend pas le consentement de la volonté, et autres semblables. Mais saint Augustin déclare expressément et à plusieurs reprises qu'il ne défend pas d'autre prédestination que celle qui est donnée d'une manière évidente avec la nécessité et la gratuité de la grâce prévenante. Cf. *De don. persev.*, n. 41, 42, 54. Voici ce qu'il dit au n. 42 : « Qu'ils veillent (les Massilienses) uniquement à détruire par la prédication cette erreur extrêmement funeste sur la prédestination, d'après laquelle la grâce serait donnée selon nos mérites ; » il défend donc l'indépendance de la prédestination vis-à-vis d'un exercice de la liberté humaine précédant la grâce, et par conséquent la dépendance de la liberté humaine, dans son activité en vue du salut éternel, de la grâce et de la prédestination miséricordieuse par laquelle est donnée la grâce. Il exige donc uniquement la détermination et l'action de la grâce sur la liberté naturelle, qui sont données avec la nature de la

On ne s'étonnera pas que beaucoup d'expressions de saint Augustin aient une couleur prédéterminatianiste, quand on songe qu'il devait tout faire pour enlever aux pélagiens leur

gratia praeveniens comme telle. Cette nature est telle que la liberté ne peut s'exercer que sur la base de l'impulsion reçue, que le mouvement, quand il a lieu, ne doit pas seulement être attribué à la volonté qui se meut, mais à l'impulsion de la grâce qui le pousse, que la collaboration nécessaire de la volonté avec la grâce est excitée et rendue possible par la grâce elle-même, enfin, que Dieu, pour ce motif même qu'il peut exciter la volonté des manières les plus diverses et les plus puissantes, peut provoquer effectivement cette collaboration même là où, avant la grâce, la volonté poursuivait opiniâtrement une direction opposée. Voilà tout ce que saint Augustin veut défendre contre les pélagiens.

Quand donc il dit que Dieu opère le vouloir même dans l'homme, il le dit contre les pélagiens, qui prétendent que l'homme opère lui-même le vouloir par son propre pouvoir naturel, qu'il a, il est vrai, également reçu de Dieu, tandis que Dieu n'opérerait que l'accomplissement de l'œuvre. Saint Augustin déclare uniquement ceci : par sa grâce Dieu donne à l'homme la faculté et le désir d'un vouloir salutaire, et, par conséquent, ce vouloir, comme œuvre de la volonté élevée et poussée par la grâce de Dieu, est également une œuvre de Dieu. Il n'exclut pas que Dieu n'opère le vouloir de façon effective que pour autant que l'homme, poussé par lui, collabore.

Quand il dit ensuite que Dieu n'attend pas le vouloir de l'homme, il veut réagir contre la théorie selon laquelle Dieu ne pourrait pas pousser l'homme à agir et devrait attendre que, avant et en dehors de la grâce, l'homme se soit de lui-même mis en mouvement. Il ne nie pas que Dieu, après avoir poussé l'homme au bien, attende encore sa collaboration pour faire fructifier la grâce.

A cela ne s'oppose pas ce que saint Augustin déclare à plusieurs reprises : la volonté salvifique de Dieu ne peut pas être rendue vaine par la volonté humaine. Il s'agit en effet de la façon dont les pélagiens affirmaient cet échec ; d'après eux Dieu ne pourrait rien sur un homme qui oppose à la grâce une volonté contraire, la malice de l'homme serait plus puissante que la miséricorde de Dieu. Saint Augustin affirme seulement que Dieu peut paralyser tout obstacle à la grâce par la vertu intérieure de celle-ci. Il ne s'ensuit pas que la grâce et la prédestination ne puissent en aucune façon être rendues vaines ; il s'ensuit uniquement qu'elles ne connaissent pas d'obstacle insurmontable, qu'elles ne peuvent faire naufrage que pour autant que Dieu veut les laisser périr, pour autant qu'il ne tire pas des trésors de sa toute-puissance, pour la donner à la volonté, la grâce dont il voit qu'elle entraînerait avec elle la collaboration.

Il est donc arbitraire de vouloir attribuer, d'après la doctrine de saint Augustin, une efficacité spéciale à la prédestination particulière, une efficacité en vertu de laquelle celle-ci ne serait pas d'abord conditionnée par la prescience infaillible du fait de la collaboration humaine. D'après saint Augustin, rien ne la distingue de la prédestination générale, sinon l'*efficientia*, la manifestation effective de l'*efficacia* contenue dans cette dernière. Quand il attribue une *efficacia* à la première, il ne la considère que dans son unité avec la seconde, comme une manifestation concrète de celle-ci, non comme opposée à elle ; il ne l'oppose qu'à la volonté salvifique des pélagiens, selon laquelle Dieu n'aurait aucune force pour mouvoir les hommes, mais se laisserait plutôt mouvoir et déterminer par l'activité naturelle propre de ceux-ci.

* Sur la doctrine de saint Augustin et de ses disciples dans ce domaine, cf. les articles de E. PORTALIÉ, *Augustinisme* (II, *Le système de saint Augustin sur l'action de Dieu, la grâce et la liberté*) dans *Dict. de théol. cath.*, I, 1903, col. 2501-2661, et *Augustinianisme* (école et système des augustiniens), *ibid.*, col. 2485-2501.

dernier argument. Il devait insister sur le fait qu'aucun usage de la liberté précédant la grâce ne peut conditionner la prédestination, que, au contraire, tout usage de la liberté influant sur le salut éternel est absolument dépendant de la prédestination ; il était donc tout naturel que, dans sa position de polémiste, il reléguât à l'arrière-plan la volonté salvifique générale et conditionnelle et qu'il insistât sur la prédestination particulière et absolue, laissant en général de côté le rapport qui les unit et le passage de l'une à l'autre. S'il avait insisté davantage sur le chaînon qui les unit, c'est-à-dire la prescience de la collaboration humaine, les semi-pélagiens auraient infailliblement expliqué cela en leur sens, et lui-même aurait eu peine, étant donné les circonstances, à trouver les paroles nécessaires pour expliquer de façon non équivoque la vraie signification de cet élément.

La conception *ultra-mystique* est à l'opposé de la conception combattue par saint Augustin ; d'une façon générale elle considère l'influence de Dieu sur la volonté comme une prédétermination ; le mouvement de la volonté qui la suit serait à peine encore un mouvement autonome, un produit de la propre détermination de la volonté.

Nous l'appelons ultra-mystique parce qu'elle intensifie outre mesure l'élément mystique de la prédestination, bien que, d'un autre côté, et par là-même, elle le diminue, dissolvant plus ou moins le mystère dans un mécanisme mort. En effet, quand j'intensifie l'influence de Dieu sur la volonté à tel point que celle-ci soit simplement mue, sans se mouvoir elle-même, j'enlève à cette influence ce qu'elle a de plus grand, ce qui consiste à rendre l'homme capable de se mouvoir lui-même, non seulement dans le domaine naturel, mais encore dans le domaine surnaturel où il est élevé par la grâce de Dieu.

Exclure expressément le mouvement et la détermination autonomes de l'homme sous l'influence de Dieu, tenir le prédéterminisme sous son aspect le plus brutal, c'est nier manifestement le mystère chrétien de la prédestination, erreur qui ne lèse pas moins la puissance et la grandeur de Dieu que le système opposé, le naturalisme, et qui diminue l'homme là où Dieu veut l'élever le plus.

Si le vrai caractère du mystère n'est pas supprimé, il est

cependant obscurci, le foyer de sa grandeur merveilleuse est placé dans l'ombre, quand on conçoit l'action de Dieu sur la volonté de telle façon que la collaboration de la volonté ou sa détermination propre doive jaillir, sinon avec une nécessité absolue, du moins avec une infaillibilité intérieure, de la puissance de l'impulsion reçue. Celui qui sait distinguer cette nécessité de cette infaillibilité peut se contenter de cette opinion ; nous ne le pouvons pas, surtout si l'on prend cette infaillibilité au sérieux. Une cause ne produit avec une infaillibilité absolue que ce qui ne peut pas « ne pas en provenir », ce qui est donc déjà déterminé en elle, de telle façon que, aussi longtemps qu'elle existe, cela ne puisse être supprimé.

Il est vrai que l'action de Dieu n'est pas concevable sans une détermination intérieure de la volonté par la grâce. La grâce ne peut pas laisser la volonté agir seule ; elle ne peut pas non plus, d'une façon générale, la rendre simplement capable d'agir. Elle doit encore l'incliner à agir, non seulement extérieurement en lui présentant des objets qui l'*attirent*, mais intérieurement, en l'y *poussant*. C'est ce que les thomistes faisaient valoir contre Molina, bien qu'en fait ce dernier ne niât rien de tout cela. Mais il ne s'ensuit jamais qu'une telle détermination de la volonté, qui a lieu sans sa collaboration, entraîne infailliblement derrière elle l'autodétermination de cette volonté ; il s'ensuit uniquement que celle-ci, quand elle a lieu, ne se produit que sur la base et par la vertu de la détermination divine.

Les théologiens thomistes et augustiniens faisaient un effort très louable en voulant faire reconnaître le plus possible la dépendance totale et universelle de l'homme vis-à-vis de Dieu, dans ses actions morales et surtout surnaturelles. Saint Bonaventure ne dit-il pas que la piété incline à attribuer trop à la grâce, plutôt qu'à la liberté naturelle ? Mais la dignité de la grâce est sauvegardée de la meilleure façon dans la conception que nous défendons. Dans l'œuvre du salut nous n'attribuons absolument rien à la liberté naturelle, pas même la collaboration avec la grâce, comme si celle-ci se décidait en dehors et à côté de la grâce, même en demeurant sous son influence. La capacité et le désir de collaborer avec la grâce ne sont donnés à la volonté naturelle que par la grâce ; la colla-

boration est un acte de la liberté surnaturelle conférée par la grâce ; l'homme dépend donc en tout de la grâce de Dieu.

Pour que cette dépendance soit vraiment glorieuse, non seulement pour l'homme, mais aussi pour Dieu lui-même et pour sa grâce, elle doit élever l'homme assez haut pour que, en vertu de cette élévation, il puisse se mouvoir aussi librement et être aussi maître de lui dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. Ainsi seulement la grâce se montre comme une force qui ennoblit la liberté naturelle, loin de la détruire ; ainsi la puissance de l'action de Dieu sur l'homme se montre dans tout son éclat, n'élevant pas seulement l'homme à une vie surnaturelle, mais faisant réellement sienne cette vie, en faisant dépendre la réalisation de celle-ci de sa propre détermination. L'homme serait-il moins dépendant de Dieu parce que Dieu fait par sa puissance qu'une chose aussi grande puisse dépendre de l'homme ?

Nous croyons donc pouvoir affirmer que ce sont précisément les défenseurs de la *gratia praedeterminans* et de la *gratia victrix* qui ont obscurci dans la prédestination ce qu'elle a de plus grand, ce qui est pour Dieu le plus honorable, ce qui constitue le noyau même du mystère. Mais nous avons encore d'autres motifs pour appuyer notre assertion.

Les défenseurs de la grâce prédéterminante considéraient la puissance physico-prédéterminative de la grâce comme une propriété qui revenait essentiellement et d'une façon générale à toute action de Dieu sur la créature suivie de succès, donc aussi à l'action par laquelle la créature raisonnable est poussée à des actes naturellement bons. Il en ressort déjà que cette espèce de puissance n'est pas un avantage spécifique au mouvement surnaturel par lequel Dieu conduit la créature à la vie éternelle, que par conséquent elle ne peut pas non plus être un mystère spécifiquement chrétien. L'avantage de la prédestination chrétienne consisterait uniquement dans l'objet vers lequel elle meut l'homme et dans l'élévation de la volonté à un principe d'actes surnaturels. Mais cette élévation elle-même de la volonté à une sphère supérieure est effacée, quand la volonté ne se détermine pas de façon parfaite elle-même et ne jouit donc pas parfaitement de sa position supérieure.

Si, au contraire, on admet que, déjà dans l'ordre naturel, aucun mouvement ne s'accomplit par la prédétermination, mais par le don de la liberté active et de l'effort, alors le mouvement surnaturel apparaît doublement merveilleux, d'abord parce qu'il nous conduit à un but surnaturel, ensuite parce que Dieu nous donne le principe de ce mouvement en propre, de sorte que, dans notre ascension de la terre au ciel, nous ne sommes pas seulement portés, mais nous volons nous-mêmes sur les ailes qui nous sont données.

Plus encore que la conception thomiste du mouvement de la volonté, la doctrine de la *gratia victrix* des augustiniens obscurcit le merveilleux mystère de la prédestination chrétienne. Le foyer de la conception thomiste, la motion intérieure de la volonté créée par Dieu et l'achèvement de sa force naturelle par une force surnaturelle dans le mouvement vers la fin surnaturelle, bref, l'influence réelle, physique ou hyperphysique de Dieu, passent ici entièrement à l'arrière-plan, pour faire place à une influence morale, à un attrait, à une excitation de la volonté.

L'attrait peut entraîner infailliblement ; la motion de la volonté par Dieu ne sera pas pour cela plus merveilleuse que le mouvement excité par la convoitise des sens, contre laquelle la grâce doit fortifier la volonté. L'attrait supérieur de la délectation céleste, dont la nécessité est exigée dans ce système, non par l'absolue surnaturalité des actes en question, mais par l'affaiblissement moral de notre volonté, ne contient ni, d'une façon générale, un mouvement de la volonté venant de son essence intime, là où seul le Créateur peut s'emparer d'elle, ni une élévation de la volonté à une sphère supérieure, qui forme et anime surnaturellement la volonté pour lui permettre d'agir de façon surnaturelle.

Si nous admettons ces éléments, et les expliquons dans ce sens que l'action physique de Dieu est aussi une action morale, conférant à la volonté l'élan physique et moral et fondant par là sa pleine liberté d'action, nous pouvons concevoir une motion de la volonté par Dieu de façon bien plus profonde et plus puissante que les théologiens en question ne le peuvent avec leur grâce victorieuse.

Si au contraire les molinistes et les congruistes voulaient voir dans le lien entre la grâce prévenante et le mouvement réel de la volonté un pur lien de fait, et soumettre ce lien à la

Providence de Dieu uniquement pour autant que celui-ci l'a prévu par sa science moyenne, ils ne léseraient en aucune façon le mystère de la prédestination chrétienne ; ils conserveraient le vrai contenu de la doctrine enseignée par les thomistes et les augustiniens, ce qu'ils faisaient d'ailleurs pour la plupart, ce que faisaient notamment leurs maîtres, Molina et Suarez [1].

Celui qui nous paraît avoir, à la suite de saint Thomas, exposé de la façon la plus profonde et la plus claire le caractère particulier, mystérieux et surnaturel de la prédestination et de la motion de l'homme par Dieu, c'est le subtil Grégoire de Valence [2]. D'après celui-ci le mouvement de l'homme vers son but surnaturel se présente de la façon suivante.

Afin de pouvoir susciter dans l'homme un mouvement de volonté autonome et surnaturel, Dieu doit placer l'homme dans une sphère supérieure, il doit former, animer et féconder, transformer et ennoblir sa force naturelle par un complément surnaturel, de même qu'il forme et anime le corps en y infusant l'âme. Cette élévation, formation et actuation de la force naturelle constitue le pivot de toute la motion surnaturelle de l'homme par Dieu. Elle est motion au sens le plus propre du mot, parce que transfert de la puissance à l'acte, non à l'acte second, mais à l'acte premier, par lequel la puissance est actuée et reçoit au plus intime d'elle-même la force et l'inclination nécessaires pour poser des actes surnaturels. Dieu seul opère cette élévation par mode d'efficience, de même que Dieu seul a appelé la nature à l'existence. Cette élévation nous donne une nature nouvelle et supérieure, qui nous rend aptes et nous incline intérieurement au bien

1. * Sur le thomisme et le molinisme, cf. SCHEEBEN, *C. v. Schätzler's Neue Untersuchungen*, dans *Der Katholik*, 1868, I, p. 689-730 ; Th. DE RÉGNON, S. J., *Bañez et Molina*, 1883.

2. GREGOR. DE VALENTIA, t. II, disp. 8, q. 3, punct. 4 ; q. 5, p. 4, § 4 ; SOTO, *De nat. et gr.*, l. II, c. 18 ; autres thomistes, par exemple CAJETAN, MEDINA, ad 1-2, q. 113, a. 6 et 8 ; VASQ., I, II, disp. 211. Pour la substance de la chose, presque tous les autres théologiens anciens sont d'accord avec ceux que nous venons de nommer. Mais la plupart ne reconnaissent pas que le premier mouvement surnaturel de l'homme vers Dieu est lui-même accompli au moyen de l'*habitus infusus*. Cf. sur cette question notre écrit : *Natur und Gnade*, ch. IV, au début. La place nous fait défaut pour éclairer sous tous ses aspects la théorie proposée ici et pour prévenir tous les malentendus possibles.

surnaturel, de même que la nature nous incline au bien naturel.

Dieu, créateur de la nature, est principe de tout le bien que l'homme fait dans le domaine de la nature, quand il se meut en vertu de cette dernière ; Dieu meut l'homme par la nature, même là où l'homme se meut lui-même en vertu de la nature. D'une manière supérieure, par l'élévation et la transfiguration de la nature, Dieu sera le principe moteur de tout ce que l'homme accomplit de façon autonome en vertu de ce principe supérieur de vie. Cette motion est le point de départ de tous les mouvements ultérieurs qui en procèdent comme activités de l'homme ; c'est une motion réelle et physique, par opposition à la motion morale, une motion hyperphysique par opposition à la motion naturelle, une *impression* que Dieu produit dans les facultés de l'âme, afin qu'elles passent au mouvement actif et atteignent un but qu'elles ne pouvaient pas atteindre par elles-mêmes [1].

C'est également cette motion qui fait apparaître l'activité surnaturelle comme la propriété la plus intime de l'homme ; elle fait entrer le principe même de cette activité jusqu'au fond de ses facultés, la présentant ainsi elle-même, non comme une activité qui provient simplement de l'extérieur, mais comme une activité qui germe au plus intime de l'âme. Il n'existe pas de motion de l'homme par Dieu plus puissante et plus profonde que celle qui transforme et élève la nature de l'homme au plus profond d'elle-même ; il n'existe pas non plus de motion qui fonde d'une manière plus profonde et explique plus clairement l'indépendance et l'autonomie de celui qu'elle meut. Cette motion même nous confère la liberté surnaturelle de collaborer aux actes surnaturels, d'une façon tout aussi autonome que celle dont notre liberté naturelle collabore aux actes naturels.

Cette motion de l'homme par Dieu n'est, comme nous l'avons déjà indiqué, que l'élément le plus profond et le plus intérieur, le centre de gravité du processus d'où naît le mouvement de l'homme vers son salut et vers son but surnaturel. Pour pouvoir accomplir cette motion dans l'homme, Dieu

1. S. THOM., I p., q. 9, a. 1 : « Ce qui est mû acquiert quelque chose par son mouvement, et se rapporte à une chose à laquelle il ne se rapportait pas auparavant. »

doit inciter celui-ci à l'accepter ; une fois qu'elle est accomplie, il doit l'inciter à mettre en œuvre les principes vitaux communiqués dans la motion. Dans la première phase Dieu introduit la motion, dans la seconde il la rend féconde ; en toutes deux il agit par sa grâce actuelle, laquelle ne constitue pas, comme la grâce habituelle, le but et le principe fondamental d'une motion, mais est plutôt motion elle-même, et de nature à entraîner et à exciter un mouvement ultérieur [1].

En soi la grâce actuelle, c'est-à-dire la grâce qui excite et sollicite la volonté, ne possède pas, dans son influence sur celle-ci, un caractère mystérieux, surnaturel. Mais quand elle doit mouvoir la volonté à accepter une force surnaturelle et à la mettre en œuvre, quand elle doit faire entrer la volonté dans des régions supérieures ou l'y entraîner plus avant, elle doit nécessairement participer au caractère surnaturel de cette force elle-même. Ce serait considérer d'une manière très superficielle le mouvement de la volonté vers l'activité surnaturelle, que de ne vouloir considérer celle-ci que comme un effet de la volonté naturelle mue par la grâce actuelle. La grâce actuelle ne devient vraiment agissante que jointe à la grâce habituelle d'où doit jaillir le mouvement, c'est-à-dire l'activité vitale de l'âme. Elle n'a comme effet l'acte surnaturel de la volonté que parce qu'elle amène avec elle ou trouve déjà imprimé dans l'âme le principe de la vie divine. Les deux espèces d'action divine, celle qui excite et celle qui forme, se complètent et se conditionnent mutuellement ; ensemble elles forment la grâce motrice complète, qui conditionne l'effort et l'opération salutaires de l'homme. Le résultat effectif de cette grâce motrice dépend de la libre décision de la volonté qui doit être mue par elle, et cela d'une double manière, selon que l'homme est déjà animé par la grâce habituelle ou non.

Si l'homme ne possède pas encore la grâce habituelle, sa décision concerne l'acceptation de cette grâce, qui lui communiquera la liberté surnaturelle ; elle ouvre pour ainsi dire l'œil à la lumière qui lui permettra de voir ; l'homme permet à Dieu de l'élever et de l'animer par elle. S'il la possède déjà au contraire, il décide, sous l'influence de la grâce actuelle, par un usage de sa liberté surnaturelle, de développer la force latente contenue dans la grâce habituelle. Dans le premier cas la décision de la volonté n'est qu'une adhésion à Dieu qui l'attire pour l'élever ; dans le second elle amène le développement, le déploiement de la motion surnaturelle communiquée par Dieu. Dans le premier cas ce n'est pas uniquement le résultat, mais encore l'apparition de la grâce motrice entière qui dépend de la décision de la volonté, car la *forma impressa* n'apparaît que si la volonté l'accepte ; dans le second cas au contraire, la grâce motrice entière, le principe formel et la motion, sont présents avant la décision de la volonté, de telle façon cependant que la volonté puisse se soustraire à leur invitation.

1. * Sur la grâce actuelle cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. III, p. 273 ss., ainsi que le livre VI de la *Dogmatique*.

Cette dépendance du résultat de la motion divine vis-à-vis de la volonté de l'homme n'est pas telle que la continuité ou la surnaturalité de la motion divine en soient interrompues ou lésées. La décision de la volonté n'est, ni dans l'un ni dans l'autre cas, un élément étranger ou intrus dans le processus surnaturel. Ce ne serait le cas que si la volonté avait à donner son assentiment indépendamment d'une influence surnaturelle de Dieu, ou si Dieu ne lui faisait parvenir qu'une invitation extérieure à suivre le mouvement indiqué. Non, si la volonté se décide, c'est attirée par la grâce prévenante de Dieu qui la saisit intérieurement. La décision elle-même porte donc un caractère surnaturel, tout comme la grâce sur laquelle elle se base. La décision de la volonté est pour ainsi dire prise entre la grâce actuelle qui, en elle-même, n'affecte l'âme et n'opère en elle que d'une façon morale, et la grâce habituelle qui l'anime physiquement ; la décision est appelée à l'existence par la première de ces grâces, et elle est fécondée par la seconde, cela en vue de faire procéder de la volonté un acte vital libre et surnaturel.

Tel est le véritable mystère, lumineux dans sa grandeur, de la *transmissio hominis in vitam aeternam*, de la transmission surnaturelle à laquelle saint Thomas donne pour principe et pour base la prédestination. Dans cette présentation, la grâce n'obscurcit pas la liberté, ni la liberté la grâce ; la grâce fonde plutôt une liberté mystérieuse, qui manifeste à son tour toute la force et la signification mystérieuses de

la grâce. Les deux éléments apparaissent ici dans leur connexion organique, se pénétrant mutuellement. La volonté naturelle ne s'oppose pas à la grâce avec sa liberté naturelle ; influencée et animée par la grâce, elle devient une volonté douée d'une force et d'une liberté surnaturelles et est elle-même intimement mêlée au processus surnaturel.

§ 103

LA PRÉDESTINATION COMME VOCATION ET COMME ÉLECTION. LES MYSTÈRES DU CHOIX DE LA GRACE

LA VOCATION SURNATURELLE DEVIENT UNE ÉLECTION QUAND DIEU PRÉVOIT LA COLLABORATION DE L'HOMME. L'ÉLECTION EFFECTIVE DÉPEND DE L'ATTITUDE DE L'HOMME ET, DANS UNE CERTAINE MESURE, D'UNE PROVIDENCE SPÉCIALE DE DIEU. DIEU NE DOIT PAS DISPENSER SA GRACE À TOUS LES HOMMES DANS LA MÊME MESURE. IL N'APPARTIENT PAS À L'HOMME DE CONNAITRE EN CELA SES DÉCRETS INSONDABLES.

Avant d'aborder l'aspect obscur et redoutable de la prédestination, considérons-la encore brièvement sous un autre aspect, également lumineux, l'aspect sous lequel nous la présente la Sainte Écriture.

La Sainte Écriture, et après elle les Pères et les théologiens, appellent aussi la prédestination une *élection*[1]. Le décret, en effet, par lequel Dieu doit nous conduire à notre but surnaturel, est aussi un choix libre, miséricordieux, par lequel il choisit et adopte les âmes comme sa possession, comme ses enfants, comme ses épouses. La dignité et la grandeur

1. * « Tandis que la prédestination n'appartient qu'à l'ordre d'intention, l'élection embrasse aussi l'ordre d'exécution. Elle ajoute à la prédestination ou à la vocation efficace une idée de *faveur* par rapport à ceux qui se trouvent prédestinés ou appelés efficacement, et une idée de *prédilection* par rapport à Dieu qui prédestine ou appelle... Dans *Éph.*, I, 3 : *Dieu nous a bénis de toute espèce de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ, comme il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, en nous prédestinant à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté,* l'élection se rattache à l'ordre d'intention, mais partout ailleurs chez saint Paul, c'est l'ordre d'exécution qu'elle concerne. Alors l'élection se confond avec la vocation efficace et tous les fidèles sont nommés *élus* : *Efforcez-vous,* dit saint Pierre, *de rendre sûre votre vocation et votre élection (IIe ép.,* I, 10) ; *Je souffre tout pour les élus afin qu'ils soient sauvés,* dit saint Paul (*II Tim.,* II, 10). » F. PRAT, *op. cit.*, II, 104 ss.

des richesses de sa grâce et de sa gloire caractérisent ce choix comme un acte de sa providence surnaturelle. Dans sa nature, ou dans son activité naturelle libre, l'âme n'a rien qui puisse la rendre digne de la vocation divine ; elle n'a rien non plus qui puisse de façon absolue empêcher Dieu de l'appeler. La bonté de Dieu et les mérites du Christ sont la seule cause de l'élection, mais cette cause est illimitée dans sa puissance.

L'élévation effective de l'âme à l'état grandiose qui lui est destiné par Dieu peut avoir lieu, soit simplement par une génération, comme chez les enfants, soit par une union formelle, comme chez les adultes qui, eux, doivent s'avancer à la rencontre de leur époux céleste, tant dans la réception de la grâce sanctifiante par leurs dispositions antécédentes, que dans la réception de la gloire par la persévérance finale. Toutes les âmes humaines sont choisies par Dieu comme ses enfants et ses épouses, dans sa volonté salvifique générale ; elles sont donc appelées ; mais seules celles qui reçoivent en fait le baptême ou qui répondent jusqu'à la fin à l'appel de Dieu sont *élues* effectivement et absolument, et séparées de la masse de celles qui sont simplement appelées[1].

Il est clair que cette élection est imméritée et infaillible, tout comme la prédestination à laquelle elle est au fond identique. Dieu ne nous choisit pas parce que nous l'avons choisi ; c'est par sa vocation, par son appel, par lequel il nous invite et nous attire en même temps, qu'il nous permet de le choisir. L'élection part, comme la prédestination, de la dilection imméritée, mais aussi infailliblement fidèle et puissante, par laquelle Dieu nous a appelés à l'union surnaturelle avec lui ; elle part d'un amour qui, bien que totalement immérité de notre part, nous donne cependant une perspective plus certaine de notre salut, que s'il ne devait suivre que la direction indiquée par une volonté naturelle dépendant uniquement de nous-mêmes. C'est pourquoi cet amour ne devient en fait électif et ne conclut infailliblement l'alliance de Dieu avec l'homme, que pour autant que Dieu prévoit le choix libre, la réponse de l'homme. Il n'est pas en notre pouvoir, il est vrai, d'opérer notre vocation, mais il dépend

1. * Cf. *Matth.*, XX, 16.

de nous de suivre l'appel et de rendre par là, selon la parole de l'Apôtre, notre élection et notre vocation effectives et certaines.

Jusqu'ici nous ne rencontrons, dans l'élection comme dans la prédestination, que pure lumière, que des vérités consolantes et encourageantes qui nous inspirent la confiance la plus assurée d'atteindre le bien suprême ; nous n'avons que des motifs de louer et de glorifier Dieu à cause du mystère de sa prédestination et de son élection, comme le fait l'Apôtre au début de son épître aux Éphésiens.

Mais le même Apôtre nous prévient dans l'épître aux Philippiens : *Faites votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous la volonté et l'action selon son bon plaisir*[1]. Nous n'opérons notre salut que sous l'action de Dieu qui nous appelle et nous meut ; nous devons nous soumettre avec respect et crainte à son action, afin de ne pas nous rendre coupables, en y résistant, d'une faute plus grande que si nous devions opérer notre salut par nous-mêmes. En effet, non seulement nous perdrions le salut par notre faute, mais nous repousserions la main de Dieu qui veut nous sauver, nous rendrions vains les tendres soins dont il nous entoure dans sa bonté et dans son amour *(pro bona voluntate)*.

D'autre part, notre propre action dépend de l'influence de Dieu, et cette influence ne dépend que de son bon plaisir libre et miséricordieux, que nous ne pouvons mériter d'aucune façon ; nous devons craindre que, si nous lui résistons, Dieu ne retire la main qui doit nous sauver, que, plus tard du moins, il ne nous prévienne plus ou ne nous vienne plus en aide avec la même richesse de grâce qu'il nous avait destinée auparavant, qu'il ne nous abandonne, puisque nous l'abandonnons, et que nous ne nous éloignions toujours davantage de notre vocation et de notre destinée. C'est dans cette crainte que, comme le veut l'Apôtre, nous devons prendre garde de résister à aucune grâce, que nous devons recevoir en tremblant et avec la plus grande attention toutes les

1. *Phil.*, II, 12-13.
* Cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. V, ch. XIII.

inspirations divines, et nous laisser conduire par Dieu comme des instruments dociles.

Cet aspect redoutable de la prédestination et de l'élection n'est manifestement qu'une ombre que nous jetons nous-mêmes sur elle et qu'il est en notre pouvoir d'écarter. Car nous voyons très bien que ni la miséricorde de Dieu ni la liberté des hommes ne sont lésées de quelque façon ; c'est la miséricorde même, honteusement méconnue et méprisée par la liberté, qui charge l'homme de la malédiction divine.

Une question ténébreuse se pose évidemment quand nous songeons que sans doute Dieu pourrait, dans sa toute-puissance, avoir une pitié efficace de ceux qui en fait résistent à sa grâce, et que ceux qui en fait y obéissent auraient, en d'autres circonstances et avec d'autres grâces, repoussé cette grâce tout aussi bien que les premiers. Ici paraît se manifester une certaine prédilection de Dieu vis-à-vis des seconds, une certaine aversion pour les premiers, prédilection ou aversion qui précèdent l'usage ou l'abus effectif de la liberté humaine, puisque c'est d'elles que dépendra si Dieu place l'homme dans les circonstances dont il sait que, placé au milieu d'elles, cet homme collaborera avec sa grâce ou lui résistera.

Si l'on considère le fait que Dieu, alors qu'il le pourrait, ne préserve pas tous les hommes de l'abus de la liberté et de la grâce reçue, comme l'effet d'une aversion de Dieu pour ces hommes, on doit trouver une telle conduite injustifiée et terrible. En fait, cela prouve uniquement que, dans sa charité prévenante, Dieu ne veut pas le salut de certains hommes au point de veiller à tout prix à ce qu'ils atteignent le salut de façon définitive et infaillible. Dans l'homme lui-même, il est vrai, il n'y a aucun motif pour que Dieu prémunisse l'un plutôt que l'autre contre l'abus final de la liberté ; mais il n'y a pas davantage de motif à ce que Dieu prémunisse tous les hommes contre cet abus, après leur avoir donné la possibilité de faire un bon usage de la liberté. Sans doute, ceux qui sont placés sous un tel régime de la Providence, que non seulement ils peuvent collaborer avec la grâce, mais qu'ils y collaboreront aussi probablement, doivent être reconnaissants à Dieu, non seulement pour la grâce elle-même, mais encore pour l'efficacité même de la grâce, et considérer celle-ci comme un bienfait spécial. Mais les autres ne

peuvent pas se plaindre devant Dieu, qui leur a octroyé, sans mérite de leur part, la grâce prévenante, et qui était prêt à les sauver s'ils voulaient collaborer avec celle-ci.

La chose se présente d'une manière quelque peu différente pour les enfants qui, en dehors de tout usage de la liberté, reçoivent ou non la grâce du baptême selon des circonstances extérieures[1]. Ceux qui se perdent sans faute personnelle ne peuvent pas se plaindre de la Providence miséricordieuse qui fait parvenir effectivement à d'autres la grâce, puisqu'ils n'avaient aucun droit à cette grâce et ne sont pas rendus personnellement responsables de sa privation, ne perdant pas non plus leurs biens et leurs droits naturels. Si la miséricorde de Dieu ne les atteint pas effectivement, il ne faut pas plus en faire un reproche à Dieu que si la grâce n'atteint pas son but chez les adultes qui en ont été gratifiés.

L'attitude différente de la volonté salvifique divine dans la communication des grâces extérieures et intérieures dont dépend la collaboration de l'homme et l'obtention de sa fin, est appelée d'une manière très expressive le *choix de la grâce*, lequel doit être bien distingué, comme nous allons le voir, de l'*élection* effective des personnes.

Qu'il puisse y avoir et qu'il y ait réellement un tel choix de la grâce, que Dieu dans sa libre volonté détermine pour chaque homme une mesure plus ou moins grande de grâces, cela est hors de doute. Il ne faut pas concevoir la volonté salvifique générale comme se comportant de la même façon, avec le même amour, vis-à-vis de tous les hommes, même en dehors de toute correspondance effective, ainsi que le prétendaient les pélagiens. De même que Dieu ne se laisse pas toujours arrêter immédiatement quand l'homme refuse sa collaboration, et cherche souvent à l'attirer par de nouveaux moyens, de même, avant la collaboration et abstraction faite d'elle, il donne à l'un des grâces plus grandes, à l'autre des grâces moindres, à l'un des grâces qu'il prévoit être efficaces, à l'autre des grâces dont il n'ignore pas qu'elles

1. * Cf. J. Bellamy, *Le sort des enfants morts sans baptême*, dans *Dict. de théol. cath.*, II, 1905, col. 364-378 ; C. Heris O. P., *Le salut des enfants morts sans baptême*, dans *La Maison-Dieu*, nº 10, 1947, p. 86-105 ; A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris, 1954.

seront sans effet ; il fixe le terme de l'épreuve pour l'un quand il se trouve, avec ou sans sa collaboration, en état de grâce, pour l'autre quand par sa faute, ou sans sa faute pour le cas des enfants non baptisés, il se trouve dans sa disgrâce. Ce choix de la grâce est tellement peu contraire à la volonté salvifique générale, que c'est plutôt lui qui représente la forme déterminée sous laquelle la volonté salvifique se concrétise pour chaque homme ; il ne serait en contradiction avec elle que si Dieu négligeait entièrement certains hommes et ne leur accordait aucune grâce qui leur permît d'arriver au salut. La volonté salvifique générale étant elle-même pure grâce, il est tout naturel que Dieu, pour se montrer le maître de ses dons, ne l'applique pas de façon semblable à tous les hommes.

Il dépend en grande partie de la liberté et de la diversité du choix de la grâce que la volonté salvifique générale devienne une volonté particulière, que la volonté virtuelle et conditionnée se change en une volonté effective et définitive, ou qu'elle se change en réprobation. Mais on ne peut pas comprendre dans ce choix de la grâce la volonté salvifique elle-même, effective, définitive, particulière, c'est-à-dire l'élection définitive des individus, comme si Dieu avait d'avance le dessein d'admettre les uns à la gloire et de repousser les autres, et en conséquence de donner aux uns des grâces qui les y conduisent effectivement et de les refuser aux autres. Sinon, il n'y aurait pas, dans l'obtention effective du salut, de distinction entre la volonté antécédente et la volonté conséquente ; on ne pourrait comprendre comment Dieu aurait envers ceux qui n'arrivent pas au salut la volonté sérieuse de les y admettre eux aussi, effectivement, au cas où ils collaboreraient avec sa grâce.

Cette volonté suppose que, de son côté, Dieu n'ait pas fixé d'avance le nombre des prédestinés, indépendamment de la prévision de la collaboration de l'homme ; sinon, il devrait lui-même veiller à ce que personne de ceux qu'il n'a pas prédestinés ne vienne à entrer par sa collaboration dans le nombre des prédestinés. Bien que par une volonté antécédente absolue Dieu puisse élire quelques individus au salut effectif, il ne peut cependant pas procéder exclusivement d'avance ; le choix de la grâce doit en général se limiter à ceci,

que Dieu ne se préoccupe pas avec la même énergie, avec le même souci et avec la même patience, d'amener tous les hommes au salut, tout en voulant sérieusement y amener de fait tous ceux qui collaborent et donc les prédestiner effectivement.

En principe, il n'y a, dans le point de vue que nous adoptons ici sur la prédestination elle-même et sur le choix de la grâce qui préside à sa répartition, aucune contradiction, ni avec la justice et la miséricorde divines, ni avec les droits et les prétentions raisonnables de l'homme. Les jugements cachés de la Providence divine ne peuvent pas passer pour des énigmes obscures et inextricables parce que les principes qui justifient sa condescendance et sa sévérité ne sont pas portés à notre connaissance par la raison et par la Révélation. La profondeur insondable des œuvres de Dieu ne permet pas à notre raison de connaître ses décrets et leur portée pour chaque individu en particulier, ni la manière déterminée dont Dieu joint, dans chaque cas particulier comme dans l'ensemble, la miséricorde à la justice, si ce n'est d'une façon très réduite, et en général seulement après que l'effet s'est produit. Sous ce rapport, l'homme ne peut ni ne doit pénétrer les voies mystérieuses de Dieu, ni pour lui poser des conditions, ni pour critiquer ses dispositions. Dans la conscience générale que toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité, il adorera respectueusement les décrets de la sagesse, de la charité et de la sainteté infinies et prendra garde de devenir, par une curiosité orgueilleuse, l'objet de la justice plutôt que de la miséricorde.

Ce sont là les régions obscures, en partie effrayantes à cause de leur incertitude et de la sévérité de la justice divine, dans lesquelles, comme nous le disions au début de ce chapitre, se perdent les ramifications du mystère de la prédestination. Mais si nous ne perdons pas de vue le point central et la racine de ce mystère, une lumière apaisante se répand même au-dessus de ces régions. Croyons que Dieu, dans un amour ineffable et merveilleux, a destiné et choisi tous les hommes à lui être unis éternellement et surnaturellement, et que la réprobation, l'exclusion de cette union, ne commence que là où l'homme méprise l'amour merveilleux de son

Créateur et se prédestine lui-même à la perte. Dans la crainte salutaire de transformer par notre propre faute cet amour merveilleux en une haine tout aussi redoutable, plongeons le regard dans les abîmes de la bonté divine, qui sont le *début des voies impénétrables du Seigneur* [1], tandis que les *jugements insondables* ne se trouvent sur les voies de notre Dieu que quand nous les y amenons nous-mêmes. Regardons et admirons avant tout, *dans les profondeurs de la sagesse et de la science divines* [2], le décret que Dieu nous a révélé le plus certainement, celui par lequel il a aimé tous les hommes et les a tous inondés de sa bénédiction céleste dans son Fils unique, par lequel il a résolu de construire un temple de sa gloire, qui s'élevât des profondeurs de sa divinité, sur son Fils comme sur le fondement, par la vertu du Saint-Esprit, et qui englobât tous les hommes qui ne se montrent pas des pierres rebelles, méritant, par leur propre faute, d'être rejetées par l'architecte.

Le Christ est le centre, le fondement, l'idéal et le but de tout l'ordre surnaturel ainsi que du décret qui conduit et réalise cet ordre. C'est en lui que le décret puise sa grandeur, son efficacité, sa généralité. Car tous les hommes sont prédestinés dans la prédestination du Christ, le Christ ayant, par son union avec une nature humaine, assumé tout le genre humain comme son corps. Le Christ a fait de la *massa damnationis* une *massa benedictionis*, sur laquelle la complaisance divine repose avec plus de stabilité, d'abondance et de miséricorde que sur le premier homme. Son indignité naturelle et, plus encore, la faute et le désordre qui pèsent sur sa nature, écartent l'homme de son but surnaturel ; mais Dieu l'élève par le Christ au-dessus de toute cette faiblesse et de cette indignité, et le mène par un combat victorieux contre le péché, l'enfer et la chair, au triomphe le plus glorieux. L'infaillibilité de la prédestination, de la prédestination générale, dont nous parlions plus haut, basée sur l'amour divin qui s'étend à tous et sur le déploiement de la puissance divine correspondant à cet amour, reçoit dans le Christ son fondement le plus solide et sa plus haute signification.

1. * *Prov.*, VIII, 22.
2. * *Rom.*, XI, 33.

CHAPITRE XI

LA SCIENCE DES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME OU LA THÉOLOGIE[1]

> *Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non huius saeculi... sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram*[2].

§ 104

LES MYSTÈRES, DOMAINE SCIENTIFIQUE PROPRE DE LA THÉOLOGIE

LA THÉOLOGIE EST UNE SCIENCE AUTONOME, DISTINCTE EN PARTICULIER DE LA PHILOSOPHIE. LE DOMAINE OBJECTIF PROPRE DE LA THÉOLOGIE EST CELUI DES MYSTÈRES DE LA FOI. CE DOMAINE FORME UN TOUT COHÉRENT, DISTINCT DU DOMAINE DES VÉRITÉS RATIONNELLES. MAIS LA THÉOLOGIE S'ÉTEND AUSSI, SOUS UN AUTRE ASPECT, AU DOMAINE DE LA PHILOSOPHIE. LA RAISON, CRITÈRE DE LA PHILOSOPHIE, NE PEUT JUGER PAR ELLE-MÊME DES OBJETS PROPRES DE LA THÉOLOGIE.

Nous avons parcouru la galerie des mystères du christianisme. Nous avons vu que ses vérités fondamentales sont

1. * Cf. *Dogmatique*, l. I; A. GARDEIL, O. P., *Le donné révélé et la théologie*, Juvisy, 1909; M. D'HERBIGNY, S. J., *La théologie du révélé. Ce qu'elle suppose, ce qu'elle étudie, par quels degrés*, Paris, 1921; G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926; M.-D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1927; *Position de la théologie*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1935, p. 232-251; J. P. BONNEFOY, O. F. M., *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, XIV, 1937, p. 421-446 et 600-631, XV, 1938, p. 491-516; R. GAGNEBET, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, XLIV, 1938, p. 1-39, 213-255 et 645-674. Sur le problème de la foi cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945, où l'on trouvera une analyse de toute la littérature récente sur cette question.
2. *I Cor.*, II, 6-7. — * Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 493-528.

et restent pour la raison naturelle de l'homme de vrais mystères, c'est-à-dire des vérités que la raison ne peut d'elle-même connaître réellement, ni concevoir dans leur essence, sinon par des notions analogiques, par conséquent obscures et inadéquates. Mais nous croyons également avoir montré que si, admettant cette incompréhensibilité, on étudie les mystères et les joint ensemble de leur point de vue surnaturel, ils s'éclairent mutuellement, s'unissant en un système merveilleux d'où la majesté divine du christianisme rayonne dans toute sa grandeur. Ce faisant nous avons accumulé de riches matériaux et de nombreuses expériences qui nous permettront de juger dans quelle mesure une connaissance scientifique des mystères chrétiens est possible et de quelle manière il faut l'établir; nous apprendrons ainsi à mieux connaître l'essence, la méthode et la place de la science des mystères du christianisme, en d'autres termes le caractère scientifique de la théologie.

Comme nous le faisions remarquer déjà dans l'introduction, il est de la plus grande importance aujourd'hui de savoir si et dans quelle mesure la théologie est une science véritable et autonome, distincte en particulier de la philosophie. Essayons de contribuer à résoudre ce problème sur la base des faits acquis.

Par science, nous entendons, *objectivement*, un système de vérités coordonnées, pouvant être connues dans leurs rapports, ou, *subjectivement*, le système de connaissances qui nous permet de posséder dans sa cohésion ce système objectif. Cette définition préalable ne contient peut-être pas tout ce qui peut être envisagé dans une science; elle ne le contient certes pas explicitement; elle suffit pour introduire notre exposé; nous y ajouterons le reste en temps opportun.

Souvent, considérant exclusivement le *principium quo* de la connaissance, on n'admet entre la philosophie et la théologie qu'une différence formelle, subjective; on dit que la théologie comme telle repose sur la foi positive, sur l'abandon au jugement d'un autre, de Dieu, tandis que la philosophie repose sur la certitude personnelle de celui qui connaît, ou, comme beaucoup le veulent, sur une foi rationnelle[1].

1. * L'auteur fait allusion au *Vernunftglauben* du philosophe Jacobi, repris et appliqué en théologie par Kuhn. Selon ces philosophes, la foi

Si cette différence subjective n'est pas basée sur une différence objective, on peut à peine faire de la théologie une science propre, vraiment indépendante. Qui voudrait parler de deux sciences mathématiques autonomes, dont l'une connaîtrait une série de vérités mathématiques par des principes qui lui sont évidents, l'autre en croyant simplement à ces principes? Dans les deux cas, nous aurions la même science, et la même section de cette science, avec la seule différence que le premier mathématicien posséderait sa science de façon parfaite, le second de façon imparfaite.

Si la théologie connaissait uniquement, en se basant sur la foi, les vérités que peut connaître la philosophie en se basant sur les principes de la connaissance rationnelle, la théologie serait manifestement la même science objective et aurait les mêmes objets que la philosophie; moins parfaite que celle-ci à cause du manque d'évidence, elle serait, d'un autre côté, plus parfaite à cause de la certitude supérieure. Elle posséderait un autre mode de connaissance, non un autre domaine objectif; elle ne sortirait pas du domaine de la philosophie; ce ne serait qu'une philosophie se présentant sous une autre forme.

La théologie n'est une science propre, autonome, que si elle a son domaine propre, où la philosophie ne peut pas la suivre par ses propres forces, si elle possède des objets de connaissance propres, qui dépassent la portée des principes rationnels; si, par conséquent, son mode de connaissance spécial par la foi est exigé par la nature de son objet, ou, inversement, si ce mode de connaissance spécial la met en état de dépasser les limites de la simple raison et d'éclairer un domaine supérieur.

La théologie possède-t-elle réellement un domaine propre et supérieur? Qu'elle puisse l'avoir, c'est ce qu'on ne pourra mettre en doute, même du point de vue de la philosophie, à moins de vouloir, dans une témérité insensée, déterminer à la mesure de la science créée et finie l'étendue de ce que Dieu peut révéler, et par conséquent l'étendue de la science divine. La théologie possède réellement ce domaine; tout ce que nous

---

serait nécessaire à la raison pour admettre des vérités rationnelles, comme l'existence de Dieu.

avons dit sur les mystères surnaturels du christianisme le prouve. Ces mystères ne seraient pas de vrais mystères, s'ils ne dépassaient pas la portée de la raison humaine et de toute raison créée en général. Si ce sont des mystères, il faut que nous les connaissions, non par notre propre lumière, mais par une communication de la lumière qui ne connaît pas de mystère.

Il existe en effet deux espèces de vérités, tant objectivement dans la réalité, que subjectivement dans la connaissance. Il y a deux vérités essentiellement distinctes, parce qu'il y a deux modes essentiellement distincts de l'être ou du phénomène; étant objectivement distincts, ces modes doivent aussi être connus subjectivement d'une manière différente.

La création présente à notre regard la nature des divers êtres, leurs facultés, leurs éléments, leur destination essentielle au but qu'ils doivent atteindre, leurs rapports avec d'autres natures, en particulier avec la nature absolue, la nature divine; la nature divine à son tour possède des rapports avec la nature créée par lesquels elle se reflète dans cette nature comme dans son image, sans toutefois manifester en elle son essence intérieure. Nous appelons vérité naturelle tout ce qui appartient de soi à la nature créée et tout ce qui s'y révèle de la nature increée; tout cela peut être l'objet de la connaissance naturelle de la créature. Tout cela forme un système bien délimité de vérités connaissables, un objet de science. La lumière de connaissance qui nous éclaire sur ce domaine, c'est l'organe de la nature, la raison; la connaissance effective qui y correspond, le développement et l'exercice de la raison comme telle, c'est la science de la raison ou la philosophie. Cela ne veut pas dire que la raison créée, surtout celle de l'homme, puisse connaître toutes les choses naturelles sans exception et de façon parfaite; nous faisons abstraction ici du degré où la raison peut pénétrer dans ce domaine; il nous suffit qu'elle soit incapable de le dépasser.

S'il existe, par delà ce domaine, une autre réalité, s'il y a, au-dessus du naturel, quelque chose qui soit réellement, *in substantia, surnaturel*, qui repose sur le naturel mais n'en provienne pas, s'il y a notamment un ordre cohérent de choses surnaturelles, alors il existe aussi un domaine de la réalité et de la vérité qui ne peut être connu par l'organe

de la nature abandonné à lui-même, la raison, un domaine qui dépasse et la nature et ses facultés et principes de connaissance, en un mot, un domaine qui est « supra-rationnel », *de la même manière* et *parce* qu'il est surnaturel. Ce domaine de vérité est essentiellement distinct de celui que peuvent parcourir la raison et la philosophie ; il constitue donc l'objet d'une science spéciale. Il n'est pas seulement connu de fait par la foi à l'autorité de Dieu, il ne peut être connu d'aucune autre manière ; il forme un objet de connaissance spécifique de la foi.

L'opposition des deux domaines sera plus claire si nous l'exposons d'une façon un peu plus concrète ; car trop souvent on admet la distinction sans avoir une notion déterminée et concrète du contenu des deux domaines, sans les concevoir comme bien délimités et autonomes. Surtout, on ne considère pas suffisamment les vérités surnaturelles dans leur cohésion, laquelle seule circonscrit leur domaine en un tout bien ordonné.

S'il n'existait que quelques vérités surnaturelles éparses, celles-ci dépasseraient bien le domaine de la philosophie, mais elles apparaîtraient plutôt comme un appendice contingent de cette dernière ; on pourrait à peine les regarder comme l'objet d'une science propre. Un domaine a une certaine étendue ; un domaine scientifique demande un cercle tracé d'après des lois bien déterminées autour d'un point central. Les vérités surnaturelles sont réellement quelque chose de plus que des éléments épars qui doivent servir à l'achèvement ou à l'ornementation de l'ordre naturel.

Elles ne nous fournissent pas, il est vrai, de nouvelles substances, substrats d'un ordre nouveau ; au contraire, les substances de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel sont les mêmes, Dieu et la créature. Les vérités surnaturelles créent, entre ces substances, des rapports et des liens nouveaux, supérieurs à ceux qui sont exigés par la nature de la création. D'une part, elles élèvent infiniment la créature au-dessus de sa nature, et la rapprochent de Dieu infiniment plus qu'il ne lui était permis par sa nature ; d'autre part elles font apparaître en Dieu ce qui n'apparaissait pas à la nature créée comme telle, son essence telle qu'elle est en elle-même,

dans la trinité des personnes. Le point culminant de cet ordre, son but, c'est l'union parfaite de la créature raisonnable à Dieu par la participation à la gloire propre de celui-ci et sa contemplation face à face dans la trinité des personnes. Toutes les autres vérités surnaturelles sont dirigées vers ce but et comprennent *in specie* tout ce qui est destiné à le communiquer, à le poursuivre et à l'atteindre. Par conséquent, quand on considère l'ordre naturel comme l'ordonnance de la nature à son but essentiel, l'ordre surnaturel comme l'ordonnance de la créature à son but surnaturel, nous avons deux ordres séparés d'une façon bien déterminée par leur but particulier, le but étant la source et la mesure de ce qui s'y rapporte, pour autant que cela s'y rapporte.

Présentons le problème d'une façon meilleure et plus profonde encore si possible. Le domaine des choses naturelles est constitué par un cercle de vérités convergeant autour de la nature créée comme telle. Il comprend uniquement les objets qui concernent cette nature, son développement, ses relations essentielles. Objectivement, il est vrai, Dieu est le centre de la nature et de l'ordre naturel, pour autant que la nature créée procède de sa volonté et se rapporte à lui comme à sa fin. Cependant, Dieu n'y est pas considéré immédiatement en lui-même, mais dans sa relation avec la créature ; de plus l'œil qui contemple cet ordre se trouve dans la créature. Les objets naturels forment ce qu'on pourrait appeler un cercle excentrique, à deux centres, la nature créée d'une part et Dieu d'autre part ; l'œil qui domine tout cet ordre est au premier de ces deux centres.

Les vérités surnaturelles au contraire se groupent immédiatement, non autour de la nature créée, mais autour de la nature divine. Elles ne concernent pas un développement de la nature divine, puisque celle-ci, à cause de sa richesse infinie, ne peut être capable ni éprouver le besoin, comme les natures créées, d'un tel développement ; elles concernent uniquement la communication, la révélation et la glorification de la nature divine qui procède de cette richesse. Dieu se communique aussi en créant et en achevant la nature créée ; mais il ne s'y communique pas dans le caractère propre de sa nature, qui dépasse infiniment tout le créé. Ceci n'a lieu que dans la communication surnaturelle dont nous avons parlé.

Cette communication se fait d'une triple façon, d'après une gradation descendante; d'abord par communication substantielle dans la Trinité, ensuite par l'union hypostatique dans l'Incarnation du Fils, en troisième lieu par participation dans la grâce et dans la gloire de l'homme. La communication surnaturelle procède de Dieu d'une façon supérieure à celle dont la nature créée procède de lui; elle retourne également à Dieu comme à sa fin, d'une façon supérieure, par l'union avec lui et la glorification. La nature créée cesse ici de former le centre indépendant d'un ordre de choses; elle ne vient en considération que parce qu'elle est revêtue de la nature divine et admise à participer à la vie de celle-ci. Nous-mêmes, pour dominer cet ordre, nous devons pour ainsi dire transporter notre œil dans le centre divin, puisque nous ne pouvons le connaître que par la foi à la Révélation; nous devons le considérer de notre œil, mais à travers l'œil de Dieu. Le domaine de l'ordre surnaturel est un cercle simple, n'ayant qu'un seul centre.

Pour définir brièvement les deux domaines, nous dirons que le domaine naturel rationnel forme un domaine à deux centres reliés l'un à l'autre, la nature créée et la nature divine; le rayon vecteur de ce cercle est formé par la relation de ses différentes vérités avec la destination et le développement de la nature créée comme telle et avec sa subordination à la nature divine. L'ordre surnaturel au contraire est un domaine simple, ayant un seul centre, la nature divine; son rayon vecteur est formé par la relation de ses différentes vérités avec la communication et la révélation surnaturelles de la nature divine.

Pour plus de clarté, faisons directement la preuve de cette délimitation pour les vérités surnaturelles, dont il s'agit principalement ici; nous le pouvons d'autant plus facilement que nous n'avons qu'à reprendre les résultats des études précédentes.

Appartiennent au domaine surnaturel, la *Trinité*, communication surnaturelle, intérieure, essentielle et totale de la nature divine, principe, idéal et but de toute communication surnaturelle aux créatures; la *justice originelle* de l'homme, première élévation à la participation de la nature divine et principe de tous les privilèges accordés en conséquence;

le *péché* en général et le péché originel en particulier, négation et destruction de l'union surnaturelle avec Dieu conférée par la participation à la nature divine; l'*Incarnation*, communication la plus élevée et la plus intime de Dieu à l'extérieur, second principe, but et idéal de l'union surnaturelle de l'humanité avec Dieu qui sera réalisée par la Rédemption; l'*Eucharistie*, instrument de l'union la plus intime de l'homme avec l'Homme-Dieu, son chef et, par lui, avec Dieu; l'*Église*, corps mystique intimement uni à son chef et organe mystérieux de l'Homme-Dieu; les *sacrements*, instruments de l'action surnaturelle de Dieu, du Christ et de l'Église; la *justification chrétienne* avec tout le processus qui l'introduit et la parfait, rétablissement de la participation surnaturelle à la nature divine perdue par le péché; la *glorification* de l'homme dans son âme et dans son corps, achèvement de sa participation à la nature divine; enfin la *prédestination*, le décret par lequel Dieu veut communiquer de façon surnaturelle sa propre nature aux créatures, et la leur communique effectivement et parfaitement.

La théologie constitue donc, en face de la philosophie, une science propre et indépendante; elle possède, non seulement un principe de connaissance propre, mais aussi un domaine spécifique et propre. Son principe de connaissance est théologique parce qu'il repose sur le Verbe, le Logos divin, et trouve en lui son motif et son objet formel. Son domaine et les vérités qu'il inclut, son objet matériel, sont théologiques parce que Dieu lui-même y est considéré directement et immédiatement comme le centre de l'ordre surnaturel, comme le principe et la fin de la communication de sa nature. Bref, elle est théologie parce qu'elle parle de Dieu en partant de Dieu. La philosophie, au contraire, part de la nature créée, de la lumière naturelle de celle-ci, et parle en premier lieu et directement de la nature créée, et secondairement de Dieu, comme du principe sans lequel la nature ne peut exister et de la fin en dehors de laquelle elle ne peut trouver de repos [1].

1. Cf. saint THOMAS, *Supra Boeth. de Trin.*, q. 20; I p., q. 1, a. 1 ss.; *In l. I Sent.*, prol. Dans son bref contre Frohschammer Pie IX exprime notre pensée fondamentale de la façon suivante : *ad huiusmodi dogmata (sc. fidei soli propria) ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt.*

Il pourrait sembler que, de cette façon, le domaine de la théologie est trop rétréci. Car son principe de connaissance ne s'étend pas seulement à l'ordre surnaturel, mais encore à l'ordre naturel, tant en droit qu'en fait[1]. En soi, la foi divine est aussi peu liée à un domaine déterminé que la connaissance de Dieu sur laquelle elle repose ; elle dépasse la raison, mais elle domine également le domaine de la raison. Dieu nous a révélé une série de vérités qui, en soi, n'appartiennent pas à l'ordre surnaturel, telles que la création, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, etc. Et ordinairement les théologiens rangent dans le domaine de la théologie tout ce qui tombe sous la portée de son principe de connaissance.

Cela prouve uniquement que le domaine de la théologie se rencontre objectivement sous un certain aspect avec celui de la philosophie ; il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse considérer l'ordre surnaturel des choses comme son objet spécifique. Car, même si l'on ne voulait considérer l'ordre surnaturel que comme une partie du domaine de la théologie, il en reste cependant la partie la plus noble et la plus essentielle, celle qui le caractérise à proprement parler. Il y a plus encore. La théologie étudie les vérités naturelles qui lui sont communes matériellement avec la philosophie, non seulement dans une autre lumière et secondairement, mais encore sous un aspect et dans un rapport différents, conditionnés par la lumière supérieure de la foi d'une part et par la position de ces vérités secondaires par rapport aux vérités essentielles d'autre part.

La foi et la théologie ont pour objet l'ordre surnaturel des choses ; mais elles s'étendent aussi aux choses naturelles, sans pour cela s'écarter de leur objet propre. Car les choses naturelles forment en grande partie la base de l'ordre surnaturel qui, comme son nom l'indique, s'élève sur elles ; si Dieu veut nous la révéler ou si nous voulons la comprendre de façon universelle à l'aide de sa Révélation, la Révélation elle-même, aussi bien que la compréhension de notre foi, doivent tendre à éclairer cette base ; d'autant plus que les choses naturelles elles-mêmes sont assumées dans l'ordre surnaturel, et que, en fin de compte, ce dernier n'est autre qu'une élévation de la nature créée et une communication

1. * Cf. p. 19, n. 2.

de la nature divine. Le mystère de la Trinité, par exemple, ne peut être révélé ni conçu sans que la nature divine ne soit mieux mise en lumière ; il est impossible de concevoir l'étendue et la signification de l'élévation surnaturelle de la nature humaine par la grâce et par la gloire, comme par l'union hypostatique, sans tenir compte de l'essence et de la condition naturelle de l'homme.

Le motif pour lequel on fait rentrer des vérités naturelles dans l'horizon de la théologie indique déjà par lui-même l'aspect et le rapport sous lequel ces vérités y sont envisagées. Elles ne sont pas, comme en philosophie, considérées pour autant qu'elles forment un objet de connaissance propre et indépendant, mais pour autant que leur connaissance est nécessaire à la conception d'un objet autre, supérieur ; elles ne forment pas le but proprement dit auquel vise la théologie ; elles fournissent simplement la matière employée dans la construction de ses vérités surnaturelles, la base sur laquelle la construction s'élève.

Il est possible que certaines vérités, comme la création de rien, soient en même temps, mais de manière différente, les points cardinaux de la philosophie et de la théologie. La création est un point cardinal de la philosophie parce que, sans elle, l'existence de l'être fini est inexplicable et que son rapport avec son dernier motif ne peut se définir de façon exacte et parfaite. En théologie elle constitue le postulat sans lequel il est impossible de concevoir la condition indispensable de l'ordre surnaturel, la distance infinie entre la nature divine qui élève et la nature humaine qui est élevée et l'absolue dépendance de la dernière vis-à-vis de la première[1].

1. Le passage suivant de saint Thomas contient de profondes pensées sur les différents aspects sous lesquels la théologie et la philosophie considèrent les mêmes objets (*Summa contra Gentiles*, l. II, c. IV) : « *Le philosophe considère les créatures à sa façon, le théologien à la sienne.* Il est clair d'après ce que nous avons dit, que la doctrine de la foi chrétienne considère les créatures pour autant qu'apparaît en elles une certaine ressemblance divine, et pour autant qu'une erreur en ce qui les concerne conduit à une erreur dans les choses divines ; de la sorte les créatures sont soumises d'une manière différente à cette doctrine et à la philosophie humaine. Car la philosophie humaine les considère selon la manière dont elles sont ; c'est pourquoi on trouve dans la philosophie différentes parties, selon les diverses espèces de choses. La foi chrétienne ne les considère pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ; elle ne considère pas, par exemple, le feu pour autant qu'il est feu, mais pour autant qu'il représente la majesté divine, et qu'il est ordonné à Dieu. Car il est dit : *L'œuvre de Dieu est remplie de sa gloire. Dieu n'a-t-il*

On peut encore objecter que cette délimitation des domaines paraît fermer entièrement le domaine du surnaturel à la raison naturelle ; celle-ci ne pourrait en aucune façon y pénétrer, alors que le surnaturel doit avoir une parenté interne, tant avec la nature elle-même à laquelle il s'unit, qu'avec le principe de connaissance de la nature, la raison.

Mais, de quelque façon que l'on conçoive la parenté entre le naturel et le surnaturel, aussi longtemps que ce dernier demeure vraiment surnaturel il faudra toujours admettre que la raison, réduite à ses propres forces, ne pourra le comprendre, pas plus que la nature ne peut l'inclure ou le produire. La raison peut saisir par des notions analogiques les objets surnaturels qui lui sont proposés, et porter, avec une certaine vraisemblance, des jugements sur leur vérité réelle ou idéale ; mais on n'est pas autorisé à réclamer la vérité pour soi et à en décider par de pures vraisemblances ; par conséquent, aussi longtemps que l'on entend par philosophie la seule science de la raison, on ne peut pas faire rentrer

pas fait annoncer par les saints ses œuvres merveilleuses (*Ecclés.*, XLII, 16-17) ? C'est pourquoi le philosophe et le croyant regardent d'une manière différente les créatures ; le philosophe regarde ce qui leur revient selon leur nature propre, comme par exemple au feu de s'élever ; le croyant regarde seulement ce que les créatures sont par rapport à Dieu, elles sont créées par Dieu, soumises à lui, etc. Il ne faut donc pas attribuer à l'imperfection de la doctrine de la foi le fait qu'elle omet beaucoup de propriétés dans l'étude des choses, comme l'aspect du ciel, la nature du mouvement. La science naturelle n'étudie pas non plus dans la ligne les mouvements que la science géométrique y étudie, mais seulement les mouvements que la ligne subit pour autant qu'elle est le terme du corps naturel. Si certaines choses dans les créatures sont étudiées et par le philosphe et par le croyant, c'est selon des principes différents. Le philosophe tire argument des causes propres des choses. Le croyant de la cause première ; ces choses sont enseignées par Dieu, elles relèvent de la gloire de Dieu, la puissance divine est infinie. Cette science doit être appelée la plus haute sagesse, car elle considère toujours la cause la plus élevée, selon ce qui est écrit : *Voilà votre sagesse et votre intelligence devant les peuples* (*Deut.*, IV, 6). C'est pourquoi la philosophie humaine sert cette science qui est la principale. Et c'est pourquoi la sagesse divine procède parfois des principes de la philosophie humaine ; car, même auprès des philosophes, la philosophie première se sert des preuves de toutes les sciences pour démontrer sa proposition. Les deux doctrines ne procèdent pas de la même manière. La doctrine de la philosophie considère les créatures elles-mêmes et passe de là à la connaissance de Dieu ; elle considère d'abord les créatures, ensuite Dieu. La doctrine de la foi ne considère les créatures que par rapport à Dieu ; elle considère d'abord Dieu, puis les créatures. La doctrine de la foi est donc plus parfaite, étant plus semblable à la connaissance de Dieu, qui voit les autres choses en se contemplant lui-même. Ainsi, après avoir parlé dans le premier livre de Dieu en lui-même, ils nous reste à traiter des choses qui dépendent de Dieu. »

le surnaturel dans son domaine. Nous verrons plus tard de quelle façon la raison se rapporte au surnaturel et quelle signification possède pour la construction scientifique de la théologie la vue sur le surnaturel possible à la raison[1].

Seul le surnaturel qui apparaît de façon visible ou constatable, ce qu'on appelle le merveilleux, appartient au domaine de la philosophie, non, il est vrai, de la philosophie abstraite, qui s'attache uniquement aux rapports intérieurs et nécessaires des choses, mais de la philosophie appliquée, qui s'attache à comprendre ce qui existe en fait. Pour le distinguer du surnaturel strict, qui élève la créature au-dessus de la nature dans toute son étendue, on pourrait l'appeler, selon son caractère ontologique, le *préternaturel*, bien que sous ce terme puissent se rencontrer d'autres choses encore qui sont soustraites à notre observation, et qui excitent l'étonnement[2]. En tout cas on ne peut pas le confondre avec ce qui est strictement surnaturel. Il constitue en général l'écho ou le reflet extérieur, le vêtement visible du surnaturel, ce qu'en Adam l'intégrité était par rapport à la sainteté, dans le Christ les miracles par rapport à l'union hypostatique, chez les saints les actions, les états et les œuvres miraculeuses par rapport à l'union avec Dieu. Mais ces phénomènes extérieurs ne font soupçonner le noyau mystérieux dont ils jaillissent que d'une manière vague, comme nous l'avons montré pour la condition originelle et pour l'Incarnation[3] ; la raison ne peut, à travers l'enveloppe, saisir le noyau du mystère. Les miracles ne rendent que d'une certaine manière probable l'existence d'un ordre surnaturel ; ils ne nous en donnent la certitude et ne nous introduisent en lui que parce qu'ils sont le sceau divin qui accrédite ceux qui nous l'annoncent.

Pour résumer brièvement, la différence et le rapport des domaines de la théologie et de la philosophie se présentent comme suit.

Le domaine de la théologie se rapporte à celui de la philosophie comme un domaine supérieur à un domaine inférieur, comme l'édifice à ses fondements, le temple au parvis, le ciel à la terre, soit que l'on comprenne la théologie comme la

1. * Au § 106.
2. * Cf. p. 11.
3. * P. 232 et 341.

partie supérieure, distincte de sa base, soit que l'on inclue dans la partie supérieure la partie inférieure, dans la maison les fondations, dans le temple le parvis, que l'on conçoive la terre comme embrassée par le ciel. La raison, tels les païens dans l'Ancien Testament, reste dans le parvis extérieur du temple de Dieu, tandis que la foi, semblable au peuple élu, pénètre à l'intérieur. Le plus beau privilège de la raison, c'est, en premier lieu, de pouvoir entrer dans le parvis extérieur et pénétrer jusqu'au seuil du parvis intérieur, c'est-à-dire de pouvoir constater et juger les phénomènes dont le surnaturel est entouré, ainsi que le fait de la Révélation, porte qui ouvre l'entrée du surnaturel ; en second lieu, une fois le voile du temple levé par la Révélation, de pouvoir jeter de loin un regard incertain mais plein d'espérance sur les splendeurs du sanctuaire, sans toutefois s'en approcher de plus près, ce qui n'est possible qu'à la foi.

§ 105

LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE DES VÉRITÉS THÉOLOGIQUES QUANT A LA CERTITUDE DE LEUR EXISTENCE

LES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE NE SONT PAS ÉVIDENTS EN EUX-MÊMES, MAIS ILS NOUS SONT RÉVÉLÉS PAR DIEU. LEUR CERTITUDE SURNATURELLE DÉPASSE CELLE D'UNE ÉVIDENCE RATIONNELLE. LA MÉTHODE HISTORIQUE PEUT NOUS APPRENDRE QUE TELLE VÉRITÉ APPARTIENT AU DOMAINE DE LA FOI. MAIS LA MÉTHODE PROPREMENT THÉOLOGIQUE PART DES VÉRITÉS ADMISES PAR LA FOI.

Si la théologie possède un domaine de connaissance propre, essentiellement et objectivement distinct du domaine de la philosophie, il reste à voir si et comment une connaissance scientifique de ce domaine est possible, si la théologie possède subjectivement une valeur scientifique. Nous verrons que la connaissance scientifique possible ici se distingue essentiellement de la connaissance philosophique, mais que, si nous apprécions à sa juste valeur cette distinction, ainsi que les conditions générales de la connaissance scientifique, elle satisfait aux exigences de celle-ci.

La connaissance scientifique d'une vérité exige avant tout *que l'on se rende compte de la certitude avec laquelle on en tient l'existence objective*. En philosophie, nous nous rendons compte de cette certitude en réduisant les vérités admises aux fondements de la connaissance naturelle, aux principes rationnels évidents et à l'expérience manifeste, prenant la lumière naturelle de notre raison comme garantie de la vérité objective de ce que nous avons admis. En théologie, comme nous l'avons montré, nous ne pouvons pas déduire des principes rationnels et des faits évidents les objets, du moins spécifiques, de notre science ; nous ne pouvons apprendre leur existence que de Dieu et devons par conséquent en chercher la garantie dans la véracité et l'infaillibilité divines.

Mais comme la garantie que Dieu nous donne d'une vérité déterminée en nous la révélant n'est pas directement évidente, nous devons voir si Dieu se porte réellement garant de la vérité que nous admettons. C'est à la philosophie qu'il incombe d'examiner cette garantie ; le procédé à suivre ici est essentiellement philosophique. Si c'était la seule chose requise pour la connaissance scientifique de l'objet de la théologie, l'élément scientifique de cette connaissance relèverait entièrement de la philosophie ; il n'y aurait pas de connaissance théologique scientifique propre. Il n'en est pas ainsi, comme nous allons le voir.

On a cru qu'une connaissance scientifique propre n'était plus possible en théologie, la connaissance de ses vérités ne recevant qu'indirectement une garantie par la philosophie, et les principes dont elle part pouvant uniquement être connus par la foi. Une connaissance scientifique doit reposer sur des principes évidents. Si, malgré cette conception de la connaissance scientifique, on voulait maintenir une telle connaissance en théologie, on s'évertuait à chercher une certitude dans les principes et les faits évidents à la raison, en dehors de la certitude de la foi, et on présentait cette certitude comme une connaissance scientifique des vérités de la foi[1].

Si notre connaissance scientifique doit être achetée à ce

1. * C'est ce que faisait en particulier le semi-rationalisme.

comm.
φ q^ue

prix, il est préférable d'y renoncer totalement et d'en rester à la foi pure et simple. Une telle science ne peut s'allier à la grandeur surnaturelle de l'objet de la foi ; elle ne s'applique qu'aux choses naturelles, et nous devons mieux aimer croire simplement le surnaturel, surtout quand il nous concerne nous-mêmes, que de connaître des choses naturelles de façon si parfaite que ce soit. Cette espèce de connaissance scientifique est applicable, certes, à une partie des doctrines de la foi, mais précisément à cette partie qui ne constitue pas le domaine spécifique de la théologie, qui lui est commune avec la philosophie, c'est-à-dire au domaine de la nature qui forme la base du domaine surnaturel. Qu'une telle espèce de science soit possible ici ne nuit en rien à la grandeur de la foi ; au contraire, le fait que la raison confirme la foi pour autant qu'elle est capable de la suivre, nous sera une nouvelle garantie de la certitude de la foi dans le domaine où la raison est incapable de la suivre.

Reste-t-il vrai, dans ce cas, qu'une connaissance scientifique doive être réduite à des principes *évidents* ? La connaissance scientifique doit justifier l'admission d'une vérité ; cela demande que cette vérité soit réduite à un principe *certain*, indubitable. La *certitude* du principe, non l'évidence comme telle, justifie la conclusion. L'évidence ne vient en considération que parce qu'elle donne la certitude du principe à défaut d'autres causes. Or, la certitude même des principes que donne la foi à la parole infaillible de Dieu, certitude élevée par la grâce et concernant les dogmes révélés divinement, est au moins aussi grande, elle dépasse la certitude des vérités rationnelles évidentes, pour lesquelles notre raison seule, non la raison divine, nous fournit une garantie. Par conséquent, nous pouvons, au moyen de ces dogmes, justifier aussi strictement et plus strictement la certitude des conclusions qui en découlent, que nous ne le pouvons par les principes évidents de la raison.

Le critère de la Révélation et de la foi suppose évidemment celui de l'évidence naturelle. Il pourrait donc sembler qu'en dernière instance nous justifions toute vérité par l'évidence rationnelle, la foi n'étant qu'un critère dérivé et subordonné, qui ne pourrait prendre place à côté ou au-dessus du critère

de l'évidence, comme la base d'une connaissance scientifique supérieure. Ce serait le cas en effet si la certitude de la foi se basait sur une certitude résultant de l'évidence du fait de la Révélation et de sa vraisemblance et en tirait toute sa force.

Or, cette certitude rationnelle n'est qu'une simple condition donnant accès au motif de la foi ; une fois connue l'existence de l'autorité divine, la volonté, soutenue par la grâce, élève l'intelligence à la hauteur de celle-ci, pour qu'elle repose en elle, s'appuye sur elle, et puise en elle une certitude qu'elle ne pouvait atteindre par sa propre contemplation ou recherche[1]. Bien que partant de l'évidence rationnelle, nous acquérons ainsi, par la volonté et par la grâce, un point de vue nouveau, plus solide et plus élevé, à partir duquel nous pouvons juger de la certitude des vérités d'une manière plus parfaite qu'à partir de notre premier point de vue rationnel.

La connaissance scientifique des vérités théologiques ne peut que partir de la foi et s'appuyer sur elle pour ce qui concerne sa certitude ; elle n'en demeure pas moins une véritable connaissance scientifique, malgré ce qui la distingue de la connaissance scientifique philosophique.

La preuve scientifique par la foi et par la Révélation d'une vérité relevant du domaine théologique peut être établie d'une double manière. Quand la vérité est révélée explicitement *in individuo*, elle s'établit par la citation des témoignages qui nous apprennent qu'elle est révélée. Si dans cette matière l'Église a tranché comme juge, il n'est pas absolument nécessaire d'examiner encore les témoignages sur lesquels se base la décision ; la science doit cependant rendre compte du bien-fondé de cette décision, moins pour la confirmer que pour la ramener à son fondement et pour réfuter les adversaires. Si une telle décision n'est pas présente, l'examen des témoignages est l'unique voie pour établir une preuve par la foi, à moins que la vérité en question ne puisse être prouvée par une autre vérité déjà certainement révélée.

On appelle cette preuve *positive*, moins parce qu'elle

1. Cf. *Natur und Gnade*, p. 179 ss.
* Traduction française, p. 238 ss.

ramène la vérité en question à une révélation positive que parce qu'elle la montre *proposée immédiatement* dans le contenu de la Révélation, donc comme devant être admise par la foi. Cette preuve n'est au fond que la constatation d'un fait surnaturel. Elle conduit à la foi plutôt qu'elle n'en procède ; elle ne procède de la foi que pour autant qu'elle reprend, sous la foi au contenu de la Révélation dans son ensemble, les divers éléments de ce contenu, appliquant ainsi la foi à ces divers éléments.

Cette méthode est essentiellement historique. C'est une espèce particulière d'histoire ; n'ayant pas sa racine dans la foi elle-même, conduisant plutôt à la foi, elle n'est pas non plus foncièrement théologique. Si d'ordinaire on l'appelle théologique par opposition à la méthode philosophique, ce n'est pas à cause de son principe, mais de son terme, pour autant que la philosophie tend à montrer, non la crédibilité d'une vérité, mais son évidence. Cette méthode justifie la foi à une vérité déterminée, elle ne justifie pas la certitude d'une vérité *par la foi* à une autre vérité, bien que, comme nous le disions, elle ne justifie effectivement la foi à une vérité déterminée que dans l'hypothèse de la foi globale au contenu des sources de la Révélation, foi dans laquelle le résultat de cette preuve est inclus et admis avec une certitude surnaturelle.

Au sens strict, est donc théologique la preuve par des vérités déterminées déjà admises par la foi, visant à établir la certitude d'autres vérités. Ici la foi est proprement la source de la connaissance théologique. Les vérités qu'elle saisit immédiatement sont les principes, les dogmes à partir desquels et sur lesquels nous élevons l'édifice de la théologie, les raisons par lesquelles nous justifions les autres vérités que nous admettons ou voulons admettre dans le domaine où règne la foi, et par lesquelles nous arrivons à la certitude en ce qui concerne ces vérités[1].

La méthode historique possède en théologie la signification que possède en philosophie la critique des principes de connaissance. Cette critique ne doit servir qu'à construire avec certitude par les principes l'édifice de la science philosophique.

1. * Cf. A. Gardeil, O. P., *Le donné révélé et la théologie* ; F. Marin-Sola, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique* ; cf. également p. 50, n. 1.

De même la science théologique ne se borne pas à établir les principes auxquels il faut croire ; ce n'est qu'une fois ceux-ci établis que commence, sur les fondements acquis, la construction théologique proprement dite.

2

La foi nous fournit de nouveaux principes, non une nouvelle faculté de pensée ; l'exploitation de ces principes par des conclusions méthodiques revient à la raison. C'est la raison qui tire des vérités révélées d'autres vérités et qui les justifie. Sa manière de procéder est donc la même que celle de la philosophie ; mais la base, les principes sur lesquels elle s'appuie et dont elle part, sont autres, ils sont plus solides et plus élevés. La raison procède ici, comme en philosophie, *par sa propre faculté de pensée* ; mais elle est élevée et soutenue par une force supérieure, celle de la foi au service de laquelle elle entre et qui la féconde et l'ennoblit. Le fruit de son activité est infiniment supérieur à celui de la philosophie ; elle domine par la foi un domaine plus élevé et cela avec une certitude, *caeteris paribus*, plus grande que celle dont elle jouissait dans son propre domaine.

La certitude obtenue par les déductions rationnelles à partir des principes de foi n'est évidemment pas aussi grande que celle des principes eux-mêmes ; elle diminue au fur et à mesure qu'on s'éloigne d'eux ou que l'évidence de la déduction elle-même diminue. Mais aussi longtemps que le lien entre la conclusion et le principe demeure également évident, la conclusion théologique donne une certitude plus grande que la conclusion philosophique correspondante.

Par déduction je peux tirer, des vérités de la foi, d'autres vérités qui ne sont pas révélées en elles-mêmes, et acquérir la certitude de ces dernières ; je peux aussi en déduire des vérités que j'admets déjà, que je possède déjà immédiatement par la foi, donc justifier celles-ci doublement ou triplement. En soi cette déduction n'est pas nécessaire pour les faire admettre avec certitude par la raison ; pas plus que là où l'Église propose quelque chose à notre foi, la preuve par la tradition ni la preuve par l'Écriture ne sont absolument nécessaires. Encore beaucoup moins peut-on préférer la certitude obtenue par déduction à celle de la foi. Dans le domaine de la philosophie, les vérités tirées par déduction

d'autres vérités connues ne peuvent surpasser celles-ci en certitude; a fortiori en théologie, où les principes sont immédiatement garantis par Dieu, mais où les conclusions dépendent toujours de la justesse du procédé rationnel, faillible en soi. Notre certitude serait parfaite en théologie si Dieu nous avait explicitement révélé tout ce que nous ne pouvons connaître que par déduction; nous devons lui être reconnaissants de n'avoir pas uniquement proposé à notre foi les principes nécessaires, mais encore bien des conclusions.

La science cherchera cependant à déduire l'une de l'autre et à confirmer ainsi l'une par l'autre les vérités, même connues par la foi divine. Elle doit avoir le souci d'acquérir pour chaque vérité des garanties aussi nombreuses et aussi universelles que possible; elle y arrivera en montrant que chacun des dogmes de la foi n'est pas seulement révélé formellement en lui-même, mais encore virtuellement dans les autres. Elle s'efforcera ensuite de saisir l'enchaînement logique des vérités révélées, de les connaître comme un tout dont une partie est postulée par l'autre et dans lequel toutes trouvent leur place. A cette fin elle cherchera à réduire les vérités de la foi à un nombre aussi petit que possible de vérités fondamentales, contenant virtuellement en elles toutes les autres. Pas plus que dans d'autres sciences, les vérités appartenant au domaine de la théologie ne peuvent être réduites à un principe unique; elle ne le peuvent déjà pas pour cette raison que la théologie contient beaucoup de vérités absolument contingentes. Mais l'unité du principe de connaissance peut être poussée à un très haut degré dans les diverses parties de son domaine, comme nous avons surtout essayé de le montrer pour la Trinité[1].

Cette construction logique des vérités de la foi possède la plus grande signification quand le principe dont je tire une vérité contient en même temps le fondement réel de celle-ci, par exemple la productivité de la première personne divine pour la Trinité. Dans ce cas, nous recevons de l'intérieur, non seulement la certitude, mais aussi la compréhension de la conclusion; la certitude atteint ainsi son dernier perfectionnement. La démonstration est alors une *demonstratio*

1. * §§ 9 ss.

propter quid (a priori), par opposition à la *demonstratio quia (a posteriori)*; c'est la démonstration scientifique par excellence. Elle ne peut être appliquée dans toute sa rigueur en théologie que si les fondements réels sont immédiatement révélés. Dans beaucoup de cas, le fondement réel ne peut être montré que par analyse (*a posteriori*); dans ce cas sa certitude se base évidemment sur la certitude des effets; la compréhension du lien avec ces derniers ne peut alors entraîner que la compréhension de ceux-ci, non directement leur certitude.

§ 106

LA COMPRÉHENSION DES OBJETS DE LA FOI

À LA CERTITUDE SUR L'OBJET DOIT S'AJOUTER LA COMPRÉHENSION DE SON CONTENU. LA RAISON PEUT SE REPRÉSENTER D'UNE CERTAINE FAÇON LES OBJETS DE LA FOI AU MOYEN DE NOTIONS TIRÉES DE SON PROPRE DOMAINE. CES NOTIONS, QUOIQUE ANALOGIQUES, TRÈS OBSCURES, PERMETTENT DE SAISIR LA POSSIBILITÉ INTÉRIEURE DE CES OBJETS. LA POSSIBILITÉ EXTÉRIEURE DE CEUX-CI NE PEUT SE TROUVER QU'EN DIEU. LA COMPRÉHENSION DOIT S'ÉTENDRE À L'ENSEMBLE DES MYSTÈRES SURNATURELS DANS LEUR FINALITÉ ET LEUR HARMONIE. CETTE COMPRÉHENSION CORRESPOND À L'ANCIENNE DÉFINITION DE LA SCIENCE COMME CONNAISSANCE PAR LES CAUSES.

L'examen de la certitude d'une vérité ou plutôt du jugement sur son existence, ainsi que l'établissement de cette certitude par ses fondements logiques, ne forme qu'un élément de la connaissance scientifique. Il doit s'y ajouter dans toute connaissance, et en particulier dans la connaissance scientifique, un second élément, *la conception, la représentation de l'objet dont on connaît l'existence, élément qui justifie, non le jugement d'existence, mais le contenu de l'objet, ou l'existence objective elle-même*. Nous appelons cette conception scientifique quand elle représente l'objet de façon définie et distincte, et de sorte que nous puissions saisir en même temps la possibilité et le fondement de son existence. Dans un système de vérités, nous saisissons de plus le rapport par lequel les différentes vérités se conditionnent et se postulent entre elles; nous reflétons subjectivement en nous l'ordre objectif dans sa connexion et son unité.

On appelle cette conception, par opposition au jugement d'existence, l'*intellectus*, c'est-à-dire la compréhension du contenu ; l'*intellectus* nous fait pénétrer dans le noyau et, surtout, trouver les conditions qui sont à la base de l'existence de l'objet. Au sens strict, l'*intellectus* s'arrête au noyau ou à l'essence, il ne va que jusqu'à la possibilité intérieure ; si, dépassant cela, nous voulons justifier ce qui existe et trouver la *ratio cur res sit vel esse debeat*, la conception devient un acte de la *ratio*, surtout si à cela s'ajoute l'étude des différentes vérités dans leurs rapports entre elles et avec l'ensemble. De même que l'*intellectus* et la *ratio*, l'intelligence et la raison, désignent une même faculté de l'âme, on peut désigner la conception totale du contenu et des causes d'une vérité objective comme l'*intellectus*, la compréhension de cette vérité[1].

La compréhension d'une vérité objective doit, sous un certain rapport, précéder le jugement d'existence ; je ne puis affirmer l'existence d'une chose dont j'ignore totalement la nature. Je ne dois pas, au contraire, comprendre la possibilité et le fondement de son existence ; ceci suit plutôt la connaissance de l'objet par une étude plus attentive et plus approfondie. Si cette dernière compréhension précède le jugement d'existence, elle en facilitera essentiellement l'admission, elle la confirmera une fois admise, tandis que son absence la rendrait plus difficile ou la mettrait en péril. La claire vision de son impossibilité et l'absence de tout motif d'existence en rendrait même l'admission tout à fait impossible.

Voyons donc jusqu'à quel point une compréhension des objets de la foi est possible, et jusqu'à quel point la théologie peut, sous ce rapport, s'affirmer comme une science autonome et distincte de la philosophie.

La compréhension des objets de la foi est évidemment d'une tout autre nature que celle des objets connus par vision médiate ou immédiate. Dans le domaine de la raison nous acquérons la représentation d'un objet de la même manière que nous acquérons la certitude de son existence ;

1. * Dans la scolastique l'*intellectus* est la compréhension, la conception, dont l'objet est l'être, la *ratio* est la faculté de raisonnement. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e éd., Paris, 1922.

cet objet nous apparaît de façon directe ou indirecte, nous assurant ainsi de son existence et imprimant en nous son image. Les objets eux-mêmes nous fournissent les notions ; ces notions nous permettent ensuite de conclure à la possibilité des objets, aux fondements de leur existence, à leurs liens avec d'autres objets perçus de la même manière, la clarté et la facilité de ces déductions diminuant au fur et à mesure que nous nous éloignons des notions immédiates.

Les objets surnaturels nous sont proposés par la Révélation ; ils restent, malgré cette manifestation, invisibles à nos yeux, ils n'y pénètrent pas. Par conséquent, ils ne peuvent pas nous imprimer une représentation de leur contenu, pas plus que nous ne pouvons acquérir la certitude de leur existence autrement que par la foi. Nous ne pouvons donc pas en avoir une compréhension semblable à celle des objets de la philosophie, un *intellectus* qui suppose en eux ou leur communique la visibilité. Il faudra passer par les notions naturelles et philosophiques pour établir cette compréhension ; la Révélation elle-même nous en donne l'exemple.

Quelle sera la première tâche de notre conception scientifique ? Faire entrer ses objets dans les notions du domaine naturel ? Le surnaturel dépasse le naturel et ne peut être enfermé dans ses formules. Pour conserver le caractère surnaturel et supra-rationnel des objets de la foi, il faudra *élever, transformer, transfigurer les notions rationnelles, à la mesure et d'après l'exemple de la Révélation elle-même*. Il ne suffit pas d'une simple explication, d'une purification, d'une rectification, telle que la philosophie l'entreprend pour les notions confuses, imprécises et inexactes qui se présentent à elle ; cette opération est nécessaire dans toute conception scientifique. En théologie les notions ne peuvent être prises dans tout leur sens concret comme dans les autres sciences ; les choses naturelles ne peuvent être transposées dans le domaine du surnaturel que d'après leurs éléments supérieurs, ceux qui les rendent semblables aux objets de ce dernier ; nous ne pouvons mieux définir cette opération qu'en l'appelant une *transfiguration* par la lumière de la Révélation et de la foi, semblable au procédé par lequel nous élevons nos représentations sensibles à la hauteur des représentations spirituelles par la lumière de la raison.

Nous avons surtout appliqué et développé cette méthode pour les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie. Pour les autres mystères nous l'avons plutôt indiquée.

Il va de soi que cette construction logique se distingue essentiellement de celle de la philosophie ; elle ne peut pas se faire par la raison seule ; elle requiert une lumière supérieure, la Révélation divine, qui en donne l'exemple et la mesure.

Il est clair également que l'*intellectus* ainsi obtenu, la compréhension des choses surnaturelles, ne peut être aussi clair et aussi facile que l'*intellectus* de la philosophie. Néanmoins, malgré sa clarté moindre, il possède une valeur supérieure à cause de la grandeur de son objet ; les notions philosophiques elles-mêmes, servant de substrat à cette transfiguration, ont une signification scientifique plus haute que lorsque, dans leur propre domaine, elles expriment adéquatement leur objet.

Malgré l'obscurité qui y reste attachée, les notions ainsi transfigurées donnent une représentation suffisamment déterminée des objets surnaturels ; elles nous permettent, du moins en quelque manière, *de comprendre et de repenser le contenu de la foi.*

Par là elles peuvent également servir de base pour comprendre plus profondément les objets de la foi et prouver les autres éléments de leur conceptibilité.

Pour concevoir et comprendre un objet, il ne suffit pas de saisir *ce qu'il est* ; il faut encore voir *comment* et *pourquoi* il peut exister et existe *réellement* ; il ne suffit pas de concevoir en quelque façon l'objet, il faut *concevoir, et comprendre ce que l'on conçoit, comme réalisable et comme réalisé.*

La première condition pour qu'une chose puisse exister, c'est sa possibilité intérieure, l'absence intérieure de contradiction. On possède au moins de manière négative une vue immédiate de cette possibilité quand on a, d'une façon générale, une représentation vraie de la chose, même si cette représentation n'est pas entièrement adéquate ; il suffit que, d'une façon générale, on conçoive la chose telle qu'elle existe réellement. Si je conçois un objet d'où est absente toute contradiction comme incluant, dans ma conception, une contradiction évidente, ma conception ne peut être que fausse.

Mais la compréhension positive de la façon dont les éléments d'un objet s'adaptent l'un à l'autre et s'unissent ensemble, est plus ou moins grande selon que la conception de l'objet est plus ou moins claire et adéquate. D'une certaine façon elle est comprise dans toute conception juste des éléments ; mais pour les notions purement analogiques elle est si faible qu'on peut à peine la faire entrer en considération.

Si les notions analogiques des objets de foi sont donc justes, elles doivent nous permettre de constater l'absence de contradiction évidente. Mais comme la justesse de ces notions dépend de leur transfiguration même, d'une définition précise de leur valeur analogique, nous ne pouvons en exclure toutes les contradictions que si nous avons déterminé d'une manière très précise cette valeur analogique ; tout comme, inversement, l'incompatibilité des éléments et donc l'incompréhensibilité de l'objet croît dans la mesure où nous négligeons l'analogie et rétrécissons les objets surnaturels à la mesure des notions naturelles.

Il est d'autant moins possible de concevoir positivement les objets surnaturels que leur notion ne peut être acquise que par analogie. Les objets surnaturels sont, d'une manière notable, moins concevables que ceux de la philosophie. Mais pour les régions plus profondes de ces derniers la possibilité positive ne joue pas non plus un grand rôle, à cause de l'obscurité qui s'attache même aux notions directes ; on ne peut donc pas voir en cela une infériorité particulière de la science théologique. Cette sorte d'incompréhensibilité provient de la grandeur de ses objets ; celle-ci constitue sa plus grande valeur, elle demande de façon absolue qu'il y ait en elle des incompréhensibilités. La possibilité est simplement présumée par la foi à l'existence, de même qu'en philosophie, par exemple pour l'union de l'âme avec le corps, elle est présumée parce qu'elle se présente visiblement dans sa réalisation.

Pour qu'une chose puisse exister, *il faut, en second lieu, une cause qui ait le pouvoir de la produire, une possibilité extérieure.* Si je suis déjà convaincu de l'existence d'une chose, il va de soi qu'une telle cause existe pour moi ; mais il faut encore que je sache quelle est cette cause, et comment elle en est

venue à produire l'effet. Il est facile en général de découvrir la cause d'un effet donné ; l'effet lui-même trahit sa cause. Mais précisément parce qu'en général nous ne connaissons la cause que par l'effet, il est bien plus difficile de connaître les propriétés qui rendent la cause apte à produire l'effet, de façon à pouvoir pénétrer cette production elle-même.

En théologie également la cause des objets surnaturels est vite trouvée ; ce ne peut être que la cause suprême, Dieu. De même, il est facile de voir que, pour être produits, ces objets demandent une puissance et une sagesse infinies. Quant à savoir comment ces effets sont cachés dans la puissance et la sagesse infinies de Dieu, comment ils peuvent s'expliquer par elles, notre raison le peut bien moins encore qu'elle ne peut comprendre comment Dieu a produit les natures créées. Tout ce que nous pouvons comprendre, c'est que Dieu, en vertu de sa puissance et de sa sagesse infinies, *peut faire infiniment plus que nous ne pouvons demander ou comprendre*[1].

Néanmoins, la foi nous montre dans les productions trinitaires une activité intérieure extraordinairement merveilleuse, qui nous permet d'une certaine manière de comprendre positivement comment Dieu peut, non seulement créer d'autres natures, mais aussi leur communiquer de façon surnaturelle sa propre nature. Pour connaître ainsi ce qui constitue en Dieu la racine de tous les effets surnaturels extérieurs, la raison ne doit pas s'arrêter à la notion de Dieu qu'elle peut acquérir par elle-même ; elle doit se baser sur la notion plus élevée et plus large que lui donne la Révélation. Appuyée sur cette dernière, elle voit, non plus uniquement comment Dieu contient virtuellement les effets surnaturels qu'il opère, mais encore comment il en est l'*idéal*, la *cause exemplaire*, comment il contient en lui leur type réel. L'unité et les relations trinitaires ne sont-elles pas, comme nous l'avons montré plus haut[2], le type originel où Dieu lui-même puise l'idée de ses relations surnaturelles extérieures et de son union avec la créature dans l'Incarnation et dans la grâce ? Nous pouvons donc, par cet idéal, connaître d'une certaine

1. * *Éph.*, III, 20.
2. * Cf. p. 131 ss.

manière comment les œuvres surnaturelles sont contenues en Dieu et procèdent de lui.

La conception claire de la manière dont la cause efficiente est apte à produire l'effet et le produit réellement, possède d'ailleurs dans toutes les sciences une signification subordonnée, pour autant que l'on ne connaît les forces que par leurs effets et qu'on ne les estime que d'après eux. Même dans les sciences naturelles, les forces restent enveloppées d'une obscurité mystérieuse ; réduire scientifiquement les effets à leurs causes n'est autre chose que déterminer les lois selon lesquelles un fait en amène un autre ; on en conclut ensuite que la force qui est capable de produire tel effet est aussi capable de produire tel effet analogue. Un procédé tout à fait semblable s'applique aux œuvres surnaturelles de Dieu. On pourrait déjà citer ses merveilleuses œuvres visibles comme preuve de sa puissance mystérieuse. Mais ces œuvres relèvent d'une autre sphère ; une méthode strictement scientifique demande que l'on illustre la possibilité d'un effet surnaturel par la possibilité d'un autre effet également surnaturel ; c'est ainsi que, par exemple, les Pères concluent de l'Incarnation à la possibilité de la grâce et de l'Eucharistie.

L'intellectus ainsi satisfait dans son désir de comprendre la possibilité de l'objet à l'existence duquel il croit, demande avec d'autant plus d'insistance *le pourquoi de cette existence, le but en vue duquel l'objet est posé dans l'être, les raisons qui justifient la réalisation d'une idée déterminée.* Sous un certain rapport, cette question concerne encore la *possibilité* de l'effet ; la cause ne produira pas l'effet dont elle est capable si aucun but ne l'y détermine. D'autre part cette question concerne déjà la *nécessité* de l'effet, le but réellement voulu entraînant nécessairement l'effet pour autant qu'il le détermine. Il existe, il est vrai, des instruments qui ne sont pas absolument nécessaires pour atteindre la fin qu'ils doivent servir ; une cause sage les choisira pour autant qu'elle veut la fin avec une perfection spéciale ; pour cette perfection, l'instrument devient à son tour absolument nécessaire.

C'est dans l'étude de la finalité, de la signification et de la nécessité des divers mystères que la théologie est la plus heureuse ; c'est ici qu'elle peut déployer l'activité la plus

féconde et la plus réconfortante. Mais cette étude doit s'en tenir à des prétentions entièrement conformes à son objet; il serait totalement injustifié et insensé pour la raison de prétendre à une nécessité absolue pour des œuvres libres de Dieu, ou de vouloir trouver dans son propre domaine l'explication ou le but des œuvres surnaturelles. Les œuvres libres de Dieu ne peuvent avoir qu'une nécessité relative, c'est-à-dire en rapport avec un but voulu de fait par Dieu; le but d'un objet surnaturel sera essentiellement surnaturel, bien que la réalisation de fins secondaires dans l'ordre naturel puisse s'y rattacher. C'est la raison, il est vrai, qui doit acquérir la connaissance des buts des œuvres surnaturelles de Dieu, et, par là, la compréhension, l'*intellectus* de leur signification; mais elle ne lit pas cette compréhension dans le livre de la nature, elle la lit dans le livre de la Révélation divine, où Dieu lui dévoile ses œuvres surnaturelles ainsi que leur signification et leur plan. Cet *intellectus*, quelque clair et universel qu'il soit, ne supprime pas la foi; au contraire, seules la foi et la Révélation lui permettent de saisir son objet.

Pratiquement, nous avons surtout développé cet aspect pour les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie[1]. D'une façon générale cette compréhension peut être acquise et exploitée de deux manières. On peut partir de l'œuvre surnaturelle elle-même et conclure de son essence au but qui en est digne; ou bien, si Dieu lui-même a révélé expressément le but déterminé, comme il arrive souvent, on conclut du but à l'existence et à la nature des œuvres nécessaires pour le réaliser. Dans les deux cas, l'*intellectus* reste manifestement en domaine théologique.

Il est clair que l'effort de compréhension ne doit pas s'arrêter à la fin première; il pénétrera jusqu'à la fin au delà de laquelle plus aucune autre n'existe. Il ne suffit pas, par exemple, de motiver le mystère de la condition originelle par la gloire qu'elle conférait à l'homme; il faut aller jusqu'à la béatitude à laquelle elle le destinait et à la glorification surnaturelle de Dieu qui devait en résulter. De plus, il nous faut considérer les différents mystères comme les membres d'un grand tout; le but de chacun n'est pas seulement

1. * Voir p. 321 ss. et p. 483 ss.

déterminé par son caractère individuel, mais aussi par son rapport avec le tout. Dans le plan divin les membres de ce tout sont destinés l'un à l'autre, ordonnés en fonction l'un de l'autre; toutes les œuvres surnaturelles sont reliées au mystère de l'Homme-Dieu comme à leur racine, et s'enchaînent dans la communication de Dieu à la créature et dans sa glorification. En un mot, il nous faut saisir le plan merveilleux de l'ordre surnaturel, chercher à justifier la signification de chaque membre par sa relation avec l'ensemble, et l'ensemble par le contenu et l'unité harmonieuse des différents membres.

Cette étude nous permet de concevoir le système objectif des vérités de la foi. Le système organique des objets de connaissance constitue la science objective; la science subjective, elle, consiste dans la conception, dans la représentation intellectuelle du système objectif. Cette conception est possible dans une très large mesure en théologie, bien que nous ne connaissions l'existence du système que par la foi non-évidente et que nous n'en saisissions les divers membres que par des concepts analogiques. La théologie est donc une science, aussi bien que la philosophie ou que n'importe quelle science naturelle.

Les théologiens et philosophes anciens définissaient la science subjective comme la *notitia rerum ex causis*. Cette définition résume tout ce que nous avons dit de l'activité scientifique en théologie.

Par la *notitia* on n'entend pas ici la certitude du jugement d'existence. Même dans les sciences naturelles celle-ci ne s'acquiert pas *ex causis*, mais *ab effectu*. On entend la conception universelle de l'objet, dans tout ce dont dépend son essence et son existence. Nous avons en premier lieu la *cause formelle*, détermination de l'essence intérieure d'un objet, dont dépendent la conceptibilité et la possibilité intérieures; nous l'acquérons en théologie en fixant les notions analogiques. En second lieu, la *cause efficiente*, dont dépend la possibilité extérieure de l'objet; nous la trouvons, ainsi que la *cause exemplaire*, en Dieu, considéré dans sa puissance et dans ses perfections surnaturelles, bien qu'il nous soit impossible de comprendre parfaitement la puissance de Dieu et sa relation avec ces objets. Enfin, la *cause finale*, que nous

reconnaissons dans les buts surnaturels divers, subordonnés les uns aux autres, et, en dernière instance, dans la glorification surnaturelle de Dieu.

Le mystère de Dieu, la Trinité, n'a pas de cause proprement dite ; il est plutôt la cause première de tous les autres mystères, leur fondement, leur idéal et leur fin. Ce mystère possède sa cause en lui-même ; la science trouve dans la fécondité surnaturelle intérieure de Dieu, la racine, dans sa communication et sa glorification intérieures, le but, dans les relations et l'unité des personnes, la forme qui déterminent le mystère en lui-même. Mais dans le système des mystères il est à regarder comme le principe de ceux-ci, la science ayant à étudier le rapport des effets à la cause comme celui de la cause aux effets.

On pourrait demander s'il ne faut pas également, en théologie, tenir compte de *la cause matérielle.* Si par cause matérielle on entend, dans un sens plus large, le substrat sur lequel repose un objet déterminé, non un élément de l'objet lui-même, nous pouvons dire à bon droit que la cause matérielle qui fonde les objets strictement théologiques, c'est l'ordre naturel, sur lequel s'élève l'ordre surnaturel. Ce n'est pas en soi la tâche de la théologie, mais de la philosophie, de considérer cet ordre. La théologie doit uniquement tenir compte des rapports entre le naturel et le surnaturel ; elle s'efforcera surtout de montrer que le dernier ne s'oppose pas au premier, mais s'adapte à lui de la manière la plus harmonieuse pour le couronner et le parfaire.

Elle montrera par exemple qu'en Dieu la trinité des personnes ne détruit pas l'unité et l'infinité de la nature, qu'elle fait plutôt apparaître la nature dans le plus noble aspect de son infinité ; que, dans le premier homme, la condition surnaturelle ne s'opposait pas à la notion de la nature humaine, mais que, se rattachant aux éléments les plus nobles de celle-ci, elle la glorifiait, réprimant uniquement ses défauts naturels, etc.. Le surnaturel n'étant autre chose qu'une élévation et une glorification de la nature, la théologie tiendra toujours compte de la nature en le développant ; elle adaptera à celle-ci les divers éléments du surnaturel. Elle adaptera par exemple l'action de la grâce habituelle comme celle de la grâce actuelle aux diverses facultés de l'âme, aux rapports

que ces facultés ont entre elles et à leurs diverses particularités, de sorte que la grâce ne s'oppose pas à la nature mais apparaisse plutôt comme un ennoblissement et un perfectionnement de celle-ci[1].

Cette conception et cette exploitation théologiques des rapports entre le naturel et le surnaturel supposent la connaissance la plus précise de la nature, et, comme cette connaissance est en elle-même purement philosophique, il revient ici à la philosophie de construire la base et les fondements de l'édifice théologique. Mais la philosophie est incapable de définir elle-même ces rapports ; pour les connaître, il faut aussi connaître l'autre terme, qui ne peut être acquis que par la Révélation divine. Si la philosophie pouvait l'acquérir par elle-même, le surnaturel devrait être virtuellement contenu dans le naturel, il devrait avoir celui-ci, non seulement comme base, mais comme racine. Ce n'est pas le terrain sur lequel s'élève un édifice, même s'il en impose le plan, qui permet de connaître ses rapports avec l'édifice, ou l'édifice lui-même.

Quand elle détermine les rapports du surnaturel avec le naturel, la connaissance théologique est donc en contact très étroit avec la connaissance philosophique, mais sans se confondre avec elle. Ici, comme partout, elle reste essentiellement distincte, son objet et le point de vue dont elle part étant donnés par la Révélation, ne se trouvant pas dans la raison elle-même. C'est par l'intellectus naturel, il est vrai, par la raison naturelle, que nous cherchons à comprendre le domaine de la Révélation ; mais nous ne pouvons y arriver que si la raison, aidée par la Révélation, sort de son propre domaine, si, par une transfiguration de ses propres concepts, elle saisit des objets supérieurs à elle-même, les considérant et les développant ensuite sous tous leurs aspects. La Révélation reste la source comme la mesure de la compréhension du surnaturel, de même qu'elle reste la base de la certitude pour le jugement d'existence ; la philosophie comme telle s'en tient, sous les deux rapports, à la lumière naturelle de la raison.

1. Ce procédé est développé avec ampleur par saint Thomas, surtout dans la *IIa pars* de la Somme ; cette partie prend constamment comme point de départ un développement poussé de la nature, de ses facultés et de sa vie, pour y greffer le plan de l'ordre surnaturel.

§ 107

UNITÉ ORGANIQUE DE L'INTELLECTUS ET DE LA FOI DANS LA CONSTITUTION DE LA CONNAISSANCE THÉOLOGIQUE

LA SCIENCE THÉOLOGIQUE REPOSE TOUT ENTIÈRE SUR LA FOI. D'ELLE-MÊME LA RAISON INCLINERA CEPENDANT À PRÉSUMER LA VÉRITÉ DES OBJETS DE LA FOI QUAND ELLE LES CONNAIT. LES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES NE DISTINGUAIENT PAS TOUJOURS EXPLICITEMENT LES DOMAINES DE LA RAISON ET DE LA FOI. LA FOI ET L'INTELLIGENCE DOIVENT S'UNIR POUR FORMER LA SCIENCE DE LA FOI.

L'*intellectus rerum creditarum* n'exclut donc pas la foi, il la suppose réellement ; la pleine connaissance scientifique de l'ordre surnaturel n'est possible que dans la foi. La pleine connaissance scientifique en général ne comprend pas uniquement la certitude d'une vérité, mais encore la connaissance des motifs de son existence ; la conception des objets ne réalise pas la notion de la connaissance scientifique sans un certain jugement sur leur existence objective. Quant aux choses surnaturelles, leur représentation intellectuelle en soi ne contient aucune garantie positive ni pour la possibilité réelle ni même pour la possibilité idéale des objets conçus. Elle ne contient pas la garantie de leur existence réelle, car les objets surnaturels, en dehors de la Trinité, sont contingents par essence ; ce n'est pas parce qu'ils sont conçus comme possibles qu'ils existent réellement. Cette représentation ne contient pas non plus la garantie de la possibilité idéale objective de leur réalisation ; je ne pénètre pas celle-ci par mes notions analogiques, je peux uniquement constater que je n'y vois pas de contradiction ; juger avec certitude de la possibilité objective des objets de la foi m'est impossible.

Bien que je puisse concevoir la possibilité et l'existence objective de ces objets, je ne peux porter sur eux de jugement positif que par la foi à la Révélation divine qui me les propose en même temps qu'elle me garantit leur existence objective. Si je conçois donc l'évidence d'une notion parce qu'elle est connexe d'une autre ou incluse en elle, je ne peux cependant juger de sa vérité objective que par la foi, qui me fait admettre l'existence objective de cette seconde notion ; je ne peux

jamais déduire une vérité surnaturelle que d'une autre vérité surnaturelle. Si la compréhension des objets révélés me fait saisir la dépendance d'un objet de ses causes réelles, elle ne me donne la certitude de son existence objective que parce que je connais par la foi la présence et la nature de ces causes.

Par conséquent, je ne peux reconstruire dans mon esprit le système objectif des vérités surnaturelles, avec la certitude de sa vérité objective, que si je saisis par la foi les points principaux sur lesquels il repose, les principes à partir desquels il se développe. Souvent ces principes sont donnés immédiatement dans la foi, et dans ce cas je peux développer à partir d'eux tout le système ; parfois aussi la vérité fondamentale sur laquelle se basent une ou plusieurs vérités révélées explicitement ne peut être acquise que par analyse. Nous avons un exemple du premier cas dans la Trinité ; pour connaître le but qui détermine l'Incarnation, il nous a fallu, au moins partiellement, suivre une autre voie.

Pour la Trinité nous avons trouvé le principe dans la productivité et la fécondité intérieures de la nature divine ; pour tous les mystères qui sont les œuvres contingentes de Dieu, le principe qui nous les fait connaître se trouve dans les fins qu'ils doivent réaliser et par l'accomplissement desquels ils entrent en contact avec le mystère de la Trinité, leur fin dernière.

Une fois ces principes connus, toutes les vérités qui en découlent s'expliquent et s'enchaînent avec la précision et la logique les plus strictement scientifiques. Mais on ne peut conclure à l'existence des premiers principes eux-mêmes par un procédé strictement scientifique ; on ne peut donner de leur contenu qu'une explication analogique, on ne peut en être certain que par la foi.

Néanmoins, *si ces principes sont bien conçus, ils deviennent de quelque façon probables par cette conception, acceptables à la raison*, parfois même à un degré tel que l'on croit pouvoir les considérer comme évidents, et en déduire leur vérité objective.

Nous devons éclairer ce point d'un peu plus près, car, bien mis en lumière, il éloigne la plupart des malentendus

au sujet du caractère le plus intime de la science théologique.

Si je comprends et médite bien le contenu d'un principe théologique, par exemple les processions intérieures dans la connaissance et dans l'amour divins, la vocation des hommes à la vision immédiate de Dieu, la manifestation simultanée et infinie de la miséricorde et de la justice dans la Rédemption, alors je peux, avec la seule raison, comprendre tout d'abord que je ne vois dans ces objets aucune contradiction évidente, ni avec eux-mêmes, ni avec ce que la raison connaît par elle-même de Dieu et de l'homme, par conséquent, que la raison n'est pas en droit de prononcer un veto contre l'admission de ces principes. Bien que par là la raison ne décide pas même de la possibilité idéale de ces principes, elle peut cependant comprendre que, une fois supposée leur conceptibilité objective, d'une part, s'ils se réalisent, Dieu apparaît tant intérieurement qu'extérieurement dans le plus bel éclat de sa majesté, et que, d'autre part, l'homme est élevé à une hauteur ineffable de dignité et de bonheur ; d'une part donc la haute idée que la raison possédait de Dieu s'affirme de la façon la plus éclatante, d'autre part les vœux les plus hardis de la nature humaine sont surabondamment satisfaits.

La raison doit reconnaître que l'infinité de Dieu peut contenir une multitude de perfections qui ne se manifestent pas dans le miroir des créatures ; et la nature tend à se faire de Dieu, dans son essence comme dans son activité extérieure, une idée aussi élevée que possible, et à attendre pour elle-même ce qu'elle peut espérer de meilleur de sa bonté infinie. Non seulement elle n'est pas effrayée par ces vérités, mais elle se sent attirée vers elles, elle incline à les présumer. L'accord de ces vérités avec les objets que la raison connaît et estime, et donc avec la raison elle-même, bien qu'il ne soit saisi que de façon obscure, leur donne cependant une certaine parenté avec ces objets, parenté qui incline et conquiert la raison en leur faveur.

Cette disposition de la raison en faveur d'une vérité, disposition qui repose moins sur la vision de la vérité que sur la beauté et l'élévation de son contenu, possède une certaine analogie avec le *pius credulitatis affectus* d'où procède la foi positive et surnaturelle ; elle est dans la nature le germe sur lequel s'insère la grâce qui conduit à la foi théologique, le

germe que la grâce doit élever et transfigurer. C'est une certaine foi naturelle, un don de la volonté à l'objet surnaturel, qui incline la raison à admettre cet objet, bien qu'elle ne puisse en fournir une certitude définitive. Quoiqu'elle ne puisse par elle-même éloigner le doute, cette disposition crée une présomption en faveur de la vérité et exclut l'indifférence absolue de la raison vis-à-vis de celle-ci. Cette indifférence n'est supprimée complètement que par la foi positive à la Révélation divine, laquelle garantit de façon absolue la vérité objective de ce qui est présumé ; la disposition présomptive elle-même ne devient vivante et efficace que par la grâce surnaturelle, qui nous présente les objets surnaturels dans une lumière surnaturelle, et qui fait ressentir à notre volonté leur force d'attraction particulière. Mais la grâce elle-même ne nous conduit à la certitude qu'en inclinant à un abandon docile à la Révélation divine.

Si nous ne faisons erreur, ceci nous donne la meilleure explication de la possibilité psychologique et de la vraie valeur des déclarations et de la méthode de beaucoup de grands théologiens, qui insistent sur la nécessité absolue de la foi positive pour une connaissance sûre des mystères, et qui, ensuite, procèdent souvent comme s'ils voulaient en donner la certitude indépendamment de cette foi. Nous ne pouvons attribuer ni une surestimation vaine de la raison ni une inconséquence de logique manifeste à des hommes aussi savants et aussi saints qu'un Anselme, un Bonaventure, un Richard de Saint-Victor. Leur conduite s'explique en partie par le fait que la vertu de la foi, *la base et l'argument des choses qui n'apparaissent pas*[1], les approchait tellement du mystère, ou plutôt élevait inconsciemment leur œil spirituel à une telle hauteur, qu'ils croyaient voir l'invisible et pensaient pouvoir éclairer également les autres par la plénitude de leur lumière, sans toujours distinguer clairement le point de vue naturel de la raison, de celui de la raison élevée au-dessus d'elle-même, bien que, comme nous l'avons vu plus haut[2],

1. * *Hébr.*, XI, 1.
2. * P. 38. « Saint Anselme est le représentant éminent d'un intellectualisme jeune, confiant dans sa valeur de la raison et en même temps tout pénétré de foi. Il pousse aussi loin qu'il peut l'application de l'adage augustinien : *fides quaerens intellectum*. Il faut croire d'abord puis chercher l'intelli-

saint Bonaventure et Richard le fassent parfois de façon très nette.

Il faut admettre que, même dans leur raison et abstraction faite de la foi théologique, régnait cette disposition idéale dont nous parlions plus haut, en vertu de laquelle ils proposaient comme admissible, même aux non-croyants, ce qui se présentait sous la forme de la bonté et de la perfection les plus hautes, dans le sentiment sincère que celui qui avait saisi les mystères de la foi sous cet aspect accepterait sans peine la Révélation extérieure et avait déjà anticipé en quelque sorte la foi à cette Révélation. Si donc ils parlent de *rationes necessariae*, au moyen desquelles ils voulaient, *seposita scriptura*, prouver les doctrines de la foi, il faut comprendre par là qu'ils voulaient démontrer les diverses doctrines avec une logique nécessaire et inéluctable par des causes et des principes qui, à strictement parler, ne pouvaient devenir certains que dans la foi à la Révélation positive, mais que personne cependant, joignant à la bonne foi un sens ouvert à la grandeur de Dieu et à l'élévation de la destinée humaine, n'oserait nier, surtout quand il s'agit de justifier ou d'expliquer les faits de la Révélation qui en dépendent.

Saint Bonaventure, par exemple, pouvait supposer que personne ne lui contesterait que la bonté infinie de Dieu est, par essence et de façon infinie, communicable, principe sur lequel il développe toute la doctrine de la Trinité. Saint Anselme ne songeait pas qu'on puisse nier que dans la connaissance et l'amour divins, comme dans la connaissance et l'amour humains, d'après l'analogie desquels nous saisissons les premiers, une parole et un souffle ne soient réellement produits, que l'homme soit destiné à la contemplation de Dieu, ou que dans la Rédemption Dieu veuille manifester d'une manière égale sa justice et sa miséricorde ; c'est pourquoi il pouvait de bonne foi en déduire les particularités des dogmes de la Trinité, de la justice originelle et de l'Incarnation. Pour les deux théologiens cette manière de procéder est d'autant mieux compréhensible que saint Bonaventure n'était pas un esprit analytique, mais un esprit idéaliste,

gence de ce que nous propose la foi, et la foi est si profondément enracinée en l'âme du grand docteur, qu il distingue mal ce qui vient de sa raison et ce qui vient de la révélation. » RICHARD, *Le dogme de la rédemption*, p. 108.

et que saint Anselme, qui frayait la voie à l'exposé scientifique des dogmes, ne pouvait pas encore présenter sa méthode de façon sûre et claire à tous les points de vue [1].

Saint Thomas au contraire, qui se trouvait devant une théologie spéculative déjà plus élaborée et qui unissait à l'essor génial de son esprit l'analyse la plus poussée, est beaucoup plus prudent. En des endroits innombrables il déclare que les points de départ de la partie mystérieuse de la théologie ne peuvent être éclairés que par des comparaisons et des analogies, qu'ils ne peuvent être rendus que probables en quelque sorte et admissibles par leur concordance avec les vérités de la raison ; il attire souvent l'attention sur les dangers et les inconvénients d'une prétendue preuve de ces principes. C'est ce qui apparaît le plus clairement dans son traité sur la Trinité, comme nous l'avons vu plus haut [2].

Pour la destinée surnaturelle de l'homme au contraire, il procède souvent d'une manière semblable à celle de saint Anselme, déduisant l'existence de cette destinée du désir naturel de l'homme de contempler la cause de toutes choses, désir qui ne peut être trompé. Dans la Somme contre les Gentils il semble même placer cette destinée et tout ce qui en découle dans la catégorie des vérités naturelles ; ce n'est que dans le quatrième livre (dans le troisième il a parlé des vérités naturelles), qu'il développe la série des mystères proprement dits après avoir étudié ce que la raison peut atteindre par elle-même. Nous avons déjà cherché à expliquer en un autre endroit comment il faut comprendre ce procédé particulier [3]. Nous observons uniquement que saint Thomas base surtout la nécessité et la signification de la foi surnaturelle sur le fait que la raison ne peut être préparée et conduite que par elle au but surnaturel qui est la contemplation de Dieu. Par sa nature la raison tend à une connaissance parfaite de la cause dernière ; mais elle ne reçoit que dans la foi surnaturelle une vue déterminée de celle-ci, qui conditionne la tendance efficace et vivante qui la lui fait atteindre [4].

1. * Cf. A. M. JACQUIN, O. P., *Les rationes necessariae de saint Anselme*, dans *Mélanges Mandonnet*, II, Paris, 1930, p. 67-78.
2. * P. 55.
3. P. 660.
4. Cf. II-IIae, q. 4, a. 1 ss. ; *Qq. disp. de veritate*, q. 14, a. 11 ; et surtout, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 4, quaestiunc. 3 in corp. : « A la troisième question

Celui qui ne veut pas enlever à la connaissance des vérités surnaturelles la première condition d'une connaissance scientifique, la sûreté des principes, doit donc admettre explicitement la foi aux principes comme base de cette connaissance. Loin de supprimer la foi ou de créer une connaissance indépendante de celle-ci, tout *intellectus* possible dans ce domaine trouve plutôt sa signification en ce qu'il s'appuie sur la foi ou conduit à elle. C'est pourquoi il faut comprendre par science de la foi, soit la preuve purement rationnelle du fait de la Révélation qui conduit à la foi, soit la compréhension scientifique des objets révélés, laquelle pousse à la foi ou affermit les dispositions en sa faveur, mais ne donne que dans la foi et par elle la pleine conviction de la vérité de ce qui est conçu.

En ce qui concerne les objets de foi, il ne faudrait donc jamais appeler l'intelligence possible une *science* proprement dite par opposition à la foi elle-même, comme si elle constituait une connaissance propre et complète à côté de la foi. Car, comme connaissance véritable, l'intellectus est aussi essentiellement ou plus essentiellement attaché à la foi que celle-ci ne l'est à lui. La profonde parole, *fides quaerit intellectum* n'est parfaitement comprise que si l'on y ajoute cette autre, *intellectus quaerit fidem. Toutes deux, la foi et la compré-*

il faut répondre que, dans toutes les choses qui agissent en vue d'une fin, il doit y avoir une inclination à cette fin, et un certain commencement de celle-ci ; sinon elles n'agiraient jamais pour cette fin. La fin à laquelle la libéralité de Dieu a ordonné ou prédestiné l'homme, c'est-à-dire la jouissance de lui-même, dépasse absolument le pouvoir de la nature créée ; *ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, l'œil ne l'a pas vu, l'oreille ne l'a pas entendu, et ce n'est pas monté au cœur de l'homme*, comme il est dit *I Cor.*, II, 9. Par sa seule nature l'homme n'a donc pas une inclination suffisante à cette fin ; il faut qu'il reçoive quelque chose en plus, qui lui donne cette inclination, tout comme, par sa nature, il possède une inclination à la fin qui lui est naturelle ; quant à cette inclination surajoutée, elle consiste dans les vertus appelées théologales pour trois motifs. En premier lieu par rapport à leur objet ; la fin à laquelle nous sommes ordonnés étant Dieu lui-même, l'inclination requise pour elle consiste dans une opération qui concerne Dieu. En second lieu par rapport à leur cause ; de même que cette fin nous est ordonnée par Dieu et non par notre nature, de même l'inclination à la fin est opérée en nous par Dieu seul ; ces vertus sont donc appelées théologales parce qu'elles sont produites en nous par Dieu seul. En troisième lieu par rapport à la connaissance de la nature ; l'inclination à la fin ne peut pas être connue par une raison naturelle, mais par la Révélation divine ; elles sont dites théologales parce qu'elles nous sont manifestées par la parole divine ; c'est pourquoi les philosophes ne les ont pas connues. »

hension, se complètent et se postulent mutuellement pour former le tout organique d'une science communiquée par Dieu et concernant les vérités révélées par lui. Par la foi, j'admets la parole de Dieu, par l'intellectus, je la comprends ; ce n'est que par les deux ensemble que je m'approprie la science de Dieu exprimée dans la parole et que je commence à savoir moi-même.

Ce n'est que dans un certain sens que la foi passe, par l'activité de la raison, à la science comme à un autre degré de connaissance, cela non par l'abandon, mais par le développement d'elle-même. Car nous appelons ordinairement foi le degré de connaissance surnaturelle dans lequel la compréhension des vérités admises n'est présente que pour autant qu'elle est absolument requise pour que nous puissions tenir un objet déterminé pour vrai, dans lequel l'objet n'est connu que dans ses contours vagues, non avec clarté et précision, sous ses divers aspects, dans son organisme intérieur, ses motifs et ses liens avec d'autres objets. Dans ce stade de connaissance la foi domine évidemment, la compréhension possède à peine une signification à côté de l'admission. Si, au contraire, la compréhension est développée sous les rapports que nous venons d'indiquer, alors la connaissance communiquée par la foi s'élève à un stade supérieur, dans lequel elle est appelée une science.

Mais celui qui sait et celui qui croit simplement ne se distinguent pas comme deux hommes dont le premier est assuré de l'existence d'un objet déterminé par l'évidence, le second par la parole d'autrui ; ils se distinguent comme deux hommes qui voient de leurs yeux, donc par le même moyen, un même objet ; mais l'un le voit sans y penser presque, tandis que l'autre le regarde sous tous ses aspects dans un esprit scientifique, cherchant à pénétrer la connexion des parties ainsi que leur signification et à rendre compte de l'ensemble comme de chaque partie ; tels, par exemple, un homme illettré et un botaniste placés devant la même plante. Disons plutôt deux hommes qui écoutent en même temps le récit d'un événement grandiose ; l'un et l'autre ne peuvent en admettre la vérité que sur la parole de celui qui le raconte ; mais l'un ne voit que certains faits saillants, tandis que l'autre saisit l'enchaînement vivant, le développement, et juge de la cause comme de la signification de chaque fait particulier.

D'ailleurs cette probabilité rationnelle dont nous avons parlé plus haut, acquise par une compréhension plus approfondie des principes théologiques, peut être affermie d'autre manière encore, surtout par une vue sur le développement des principes, sur la logique et l'harmonie merveilleuses qui unissent toutes les vérités de l'ordre surnaturel entre elles et avec les vérités de l'ordre naturel. Un système de vérités où l'on ne peut découvrir la moindre contradiction, où, au contraire, chaque élément correspond parfaitement à l'ensemble, et où chaque découverte montre de nouveaux enchaînements, un système qui, au cours des siècles, développe une fécondité toujours croissante, qui se présente, non seulement en un point, mais en mille, comme le perfectionnement de la vérité naturelle, et qui, au fur et à mesure qu'on approfondit cette dernière, montre avec elle de nouveaux points de contact, un tel système ne peut pas reposer sur de faux principes. Cette preuve indirecte devient vite une certitude pour celui qui en voit toute l'ampleur ; mais elle ne donne pas la preuve des principes eux-mêmes ; elle crée seulement la conviction que ces principes, auxquels l'homme ne peut atteindre par lui-même, doivent être révélés par Dieu et donc admis dans la foi à sa parole.

§ 108

LA LUMIÈRE[1] SURNATURELLE DANS LA COMPRÉHENSION RATIONNELLE DES VÉRITÉS DE LA FOI

LA COMPRÉHENSION DES OBJETS DE LA FOI REQUIERT DE PLUS UNE LUMIÈRE SURNATURELLE. PAR CETTE LUMIÈRE LE SAINT-ESPRIT ÉCLAIRE D'ABORD L'INTELLIGENCE DE CEUX QUI LA REÇOIVENT AVEC HUMILITÉ ET PURETÉ DE CŒUR. IL LES MET ENSUITE EN CONTACT VIVANT AVEC LES OBJETS DE LA FOI. MAIS CETTE LUMIÈRE NE SUPPRIME JAMAIS ICI-BAS LA FOI ELLE-MÊME.

Jusqu'ici nous avons, dans l'*intellectus fidei* et en partie dans la foi elle-même, laissé de côté l'influence de la grâce surnaturelle ; nous avons considéré l'*intellectus* comme une simple opération de la raison, se rattachant, il est vrai, à la

1. * L'auteur emploie ici le terme *Foment*, dont le sens précis est assez difficile à déterminer.

Révélation admise ou à admettre par la foi, mais ne supposant dans le sujet aucune autre lumière que celle de la raison.

La conviction rationnelle de la Révélation et de sa crédibilité, l'*intellectus credibilitatis*, doit, pour conduire à la foi théologique surnaturelle, être élevée, transfigurée et animée par une lumière surnaturelle, le *lumen fidei*. Une compréhension vraiment vivante des vérités de la foi, l'*intellectus rerum credendarum*, ne se contente pas non plus de la simple foi ou de la grâce formellement nécessaire à celle-ci. Il y faut encore une disposition surnaturelle du sujet, disposition d'ailleurs plus ou moins jointe à la foi et à la grâce de la foi, et qui donne au sujet une certaine parenté spirituelle avec les objets surnaturels[1].

En soi, il est vrai, les opérations logiques qui représentent le surnaturel dans les concepts de la raison ne supposent que la proposition extérieure de l'objet, et une souplesse et un développement suffisants de la raison pour le saisir ; elles ne sont aucunement conditionnées par une lumière surnaturelle intérieure ou par la disposition morale du sujet. Mais déjà pour les vérités naturelles supérieures, accessibles à la raison, l'homme a besoin d'être éclairé par Dieu et doit veiller, par la bonne disposition de sa volonté, à ce que la lumière de la raison ne reste pas inactive et ne soit pas étouffée dans son développement. La réceptivité naturelle de sa raison suffira bien moins encore à lui faire concevoir de façon vraiment vivante et efficace les vérités surnaturelles ; il faudra de plus ici une lumière surnaturelle, de même nature que ces vérités, pour élever la raison à la hauteur de celles-ci ; il faudra une vie de l'âme qui se développe sur la base de la foi et par laquelle les vérités prennent racine en elle.

C'est dans ce sens que l'Apôtre dit : *L'homme naturel ne saisit pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu; c'est pour lui une folie, et il ne peut pas le comprendre, parce qu'il est éprouvé spirituellement. Mais l'homme spirituel juge de tout*[2]. L'homme naturel (l'homme physique, animal) est ici l'homme avec toute sa nature vis-à-vis de l'Esprit de Dieu ; l'homme spirituel au contraire est celui qui n'est pas seulement élevé

1. * Cf. P. Rousselot, S. J., *Les yeux de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 241-259 et 444-475.
2. *I Cor.*, II, 14-15.

au-dessus de sa partie animale, mais encore animé et pénétré par l'Esprit de Dieu. *De quelque façon que ce soit, l'homme doit donc être saisi, éclairé et animé par l'Esprit de Dieu, pour saisir de façon vivante la doctrine de l'Esprit*[1] *concernant les profondeurs de Dieu et les dons jaillis de ces profondeurs*[2]. Sans l'illumination du Saint-Esprit, les objets surnaturels nous restent étrangers, nous ne sommes pas en rapport vraiment vivant avec eux ; cette illumination au contraire nous les fait apparaître dans une lumière qui leur est homogène, elle nous approche d'eux et, si elle ne nous les fait pas voir à proprement parler, elle nous les représente cependant d'une manière si concrète et si claire que nous croyons presque les voir.

Par cette illumination du Saint-Esprit nous entendons, comme nous l'avons déjà indiqué, *l'illumination directe, plus ou moins forte, de notre raison dans ce qui concerne le contenu de la foi, illumination accordée normalement avec la grâce de la foi, ou même contenue en elle ; en second lieu, l'inspiration de l'amour et de la vie du Saint-Esprit communiquée par la foi, inspiration dans laquelle la foi elle-même devient vivante et formée et où ses objets sont réellement révélés à l'âme.*

Du premier point de vue, le Saint-Esprit ouvre d'abord l'*oreille du cœur*, pour le mouvoir à se donner volontairement et fermement à la parole de la Révélation ; il *éclaire* en même temps *les yeux de notre cœur* pour que nous connaissions, c'est-à-dire saisissions de façon exacte et vivante, les objets de la Révélation, ceux surtout que l'Apôtre appelle notre vocation surnaturelle, les richesses de la gloire de l'héritage divin et, d'une façon générale, l'effusion surabondante de la vertu divine en nous[3]. Cette illumination surtout réalise la *transfiguration* des conceps naturels dont nous avons parlé plus haut[4], nécessaire pour nous faire saisir les vérités surnaturelles. A parler strictement, il est vrai, une telle transformation peut être entreprise par la seule raison à la mesure de la Révélation extérieure ; mais si une lumière intérieure corres-

1. *I Cor.*, II, 13.
2. *Ibid.*, 10-13.
3. Cf. *Éph.*, I, 17 ss.
4. * P. 757.

pondante ne s'y ajoute pas, les concepts perdent, dans leur transformation même par l'analogie, leur vie et leur clarté ; ils ne s'adaptent pas aux objets et les enferment dans des formules artificielles.

Cette illumination peut précéder la foi et sert dans ce cas à la faire admettre avec plus de force et de joie ; elle peut aussi se développer lorsque la foi est déjà présente, en rapport avec la collaboration fidèle de l'homme ou d'après la libre grâce de Dieu. L'effusion de cette grâce, comme des grâces divines en général, est surtout conditionnée du côté de l'homme par l'humble conscience de son impuissance. Plus l'homme se confie dans la puissance de sa raison et veut faire voile sur l'océan des mystères divins avec sa lanterne obscure, moins la lumière surnaturelle l'éclairera, plus sa conception sera ténébreuse et confuse. Sous ce rapport aussi vaut la parole du divin Sauveur : *Si vous ne devenez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*[1]. De même que nous devons nous faire petits en nous-mêmes pour renaître du sein de Dieu, nous devons aller à l'école de Dieu comme des enfants pour être introduits par sa main et à sa lumière dans la profondeur de ses mystères. Celui qui ne veut pas devenir petit de cette façon n'atteindra même pas ce qu'il est réellement capable d'atteindre par ses facultés naturelles ; sur son entreprise pèse la malédiction divine qui l'écrasera.

Là où le sentiment filial prédomine, il ne faut ni un grand développement de la raison, ni un maître terrestre habile pour nous faire saisir de façon claire et vivante les plus hautes vérités ; car *l'onction du Saint-Esprit nous enseigne tout*[2] ; c'est en ceux qui sont vraiment petits quant à la force de l'intelligence que la grâce manifeste de préférence sa force illuminatrice, de sorte que souvent ils saisissent les mystères de Dieu plus facilement et plus clairement que les plus savants philosophes ; le surnaturel est aussi concevable pour eux que le naturel ; leur connaissance et leur clairvoyance paraissent parfois plus grandes dans le domaine des mystères que dans les choses naturelles et terrestres. D'où vient-il que des enfants à qui on peut à peine faire saisir les notions les plus

1. * *Matth*, XVIII, 3.
2. *Jean*, Ire *ép.*, II, 27.

ordinaires des choses de la terre comprennent si vite et aspirent pour ainsi dire les plus hautes vérités qu'on leur propose, sinon de la grâce du Saint-Esprit qui, par sa lumière, excite dans leur cœur un saint désir et qui les rend capables d'absorber ces vérités aussi facilement que l'œil prend en lui l'image des objets sensibles ? Certes, cette lumière surnaturelle ne donne pas en soi une représentation des mystères formulée en concepts et ordonnée harmonieusement, telle que la désire la science proprement dite ; cette représentation doit être acquise par l'étude et par un développement méthodique de la raison. Mais l'étude elle-même doit recevoir de cette lumière sa force et sa consécration supérieures, sa bénédiction et sa vie.

Ajoutons que les yeux du cœur doivent être purs d'orgueil et de toute autre souillure pour être aptes à saisir de façon vivante les mystères de Dieu. Les désirs égoïstes et surtout charnels qui dominent le cœur ne le rendent pas seulement indigne de recevoir la grâce illuminatrice de Dieu ; ils paralysent et étouffent jusqu'à la lumière de la raison. Déjà dans le domaine de la nature, ils obscurcissent la raison et la rendent inapte à saisir les vérités évidentes qui dépassent le cercle de sa convoitise ou qui s'opposent à celle-ci. Combien plus la lumière surnaturelle demandera-t-elle, pour être efficace, un cœur circoncis, un œil pur et saint ? Seuls ceux qui ont le cœur pur verront Dieu ; seuls ici-bas, ils voient les mystères dans une clarté qui approche de la contemplation, car seuls ils présentent à la lumière du Saint-Esprit un miroir pur et sans tache.

L'humilité et la pureté de cœur considérées ici ne sont évidemment pas indépendantes de la grâce ; elles sont également un effet du Saint-Esprit et de la foi déjà active et sont comme telles analogues à la seconde espèce d'effet indiqué plus haut, par lequel le Saint-Esprit nous propose de façon vivante les vérités de la foi. En elles-mêmes, ces vertus ne nous élèvent pas d'une manière *positive* au-dessus de notre nature ; elles ne nous font pas approcher des vérités de la foi plus que nous ne le pouvons par notre nature. Elles éloignent simplement les obstacles qui s'opposent à cet accès et nous rendent *réceptifs* à la double infusion de lumière et de chaleur vitale du Saint-Esprit.

La seconde espèce d'illumination du Saint-Esprit en effet, ne fait plus seulement luire en nous de l'extérieur les vérités de la foi, mais *nous met par sa chaleur et sa force vitales en communion vivante et réelle avec ces vérités* ; elle les fait pour ainsi dire pénétrer en nous, elle nous les présente intérieurement dans une réalité vivante, nous en fait saisir le contenu plus facilement et nous en fait en quelque sorte constater la présence par une expérience spirituelle interne[1].

La vie surnaturelle elle-même, qui jaillit de la foi sous l'action du Saint-Esprit et par laquelle la foi devient objectivement vivante dans sa signification réelle et morale, rend inversement cette foi vivante en l'éclairant à l'approche de ses objets invisibles. C'est ce qui à lieu de façons multiples.

D'abord, quand la foi devient vivante par la charité que nous infuse le Saint-Esprit, cette charité nous fait entrer *dans une union intime avec les objets de la foi*, car dans tous ces objets se manifeste, en des manières nombreuses, l'amabilité infinie de Dieu. Par la charité qui ne connaît pas de séparation, celui qui aime entre dans l'objet de son amour, l'embrasse et le pénètre. La raison est entraînée par l'élan du cœur ; sa force visuelle s'éclaire et s'accroît dans la mesure où le cœur désire posséder l'objet aimé ; l'attraction que l'objet de la foi exerce sur le cœur, la joie et le bonheur que chacun de ses rayons lui communique, sont en même temps pour la raison une preuve de la gloire et de la réalité de cet objet.

En second lieu, la charité infusée par le Saint-Esprit place l'âme elle-même dans un état où, d'une part, elle *s'assimile les objets aimés* et en devient un miroir, où, d'autre part, elle est assimilée à la bonté et à la charité divines qui sont la base et la racine de tous les mystères. Tous les mystères ne sont que des révélations et des fruits de cette seule vérité : Dieu est effectivement un *bonum summe communicativum*.

---

1. * Scheeben suit encore ici Suarez, contre De Lugo. Il eut à ce sujet une controverse avec le P. Kleutgen qui, à la suite de De Lugo, tendait à ramener la foi à un acte de la raison. Cf. son article *Glaube*, dans *Kirchenlexikon*, V, 1888, col. 616-674. Parmi les études plus récentes, assez nombreuses, sur le caractère surnaturel de la foi, cf. M.-B. SCHWALM, O. P., *L'acte de foi est-il raisonnable*, dans *Revue thomiste*, V, 1896, p. 36-63 ; J. HUBY, S. J., *Foi et contemplation d'après saint Thomas*, dans *Recherches de science religieuse*, IX, 1919, p. 137-161 ; PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O. C. D., *Certitude et surnaturalité de la foi*, dans *Études carmélitaines*, XXII, 1937, p. 157-188.

Pour celui qui a saisi de façon vivante cette vérité, les mystères les plus élevés et les plus grandioses apparaissent clairs et compréhensibles. Mais seul saisit cette vérité de façon vivante, celui qui sent en lui la présence et la vertu de la charité divine, celui en qui le Saint-Esprit a déversé son amour, celui qui est comme transformé en Dieu et dans le Christ par cet amour, et qui, d'après la parole de l'Apôtre, sent en lui ce que sentait le Christ[1]. Lui seul comprend comment la bonté divine infinie pouvait pousser le Père à communiquer sa nature entière au Fils et au Saint-Esprit, à envoyer à l'extérieur son Fils, et à le livrer à la mort la plus ignominieuse.

Enfin, *la vie supérieure tout entière*, qui se développe dans la foi sous l'inspiration du Saint-Esprit et dans laquelle nous cherchons à rendre nos actes conformes aux vérités de la foi et à imprimer en nous ses lois, sera comme une révélation réelle de ces vérités, comme une preuve tangible de leur existence. Surtout la force que l'expérience nous fait puiser dans la foi à ces vérités, la paix et l'onction spirituelles que nous accorde une vie qui y correspond et par lesquelles nous ressentons l'accord merveilleux de ces vérités avec les besoins les plus profonds et les aspirations les plus nobles de notre nature, nous manifesteront la vérité du christianisme, feront sortir ses mystères de leur transcendance lointaine et les approcheront si intimement de nous.

De cette triple façon la foi animée par la charité nous fait entrer dans un rapport vivant avec les vérités que la foi seule ne saisit que de façon obscure, et nous en donne une représentation si vivante que nous croyons presque les voir[2].

Quelque concrète que puisse être cette représentation, jamais cependant elle ne supprime la foi ou ne la rend superflue, puisque, sur tous les points, elle suppose la foi comme la source de toute son existence. Sans l'ancre de la foi, notre cœur nous ferait toujours errer ; si nous ne voulions prêter attention qu'à son impulsion, à ses sentiments, à ses expériences, toute notre certitude des vérités surnaturelles s'évanouirait en un vain subjectivisme. Ce n'est qu'en union avec la foi et avec les signes extérieurs de la Révélation, que la voix du cœur peut être entendue comme une confirmation, non en remplacement de la Révélation et de la foi.

1. * *Phil.*, II, 5.
2. * Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927.

Cela est encore plus vrai de la lumière intérieure qui est unie à la grâce de la foi. Si cette lumière nous aide à concevoir clairement les vérités surnaturelles, elle ne nous les fait cependant pas voir réellement ; il ne nous est pas facile non plus de constater psychologiquement, de façon sûre, que la lumière par laquelle nous croyons voir quelque chose est, pour autant qu'elle ne relève pas de la raison comme telle, une lumière véritable. Si nous ne voulions nous appuyer que sur elle, faisant abstraction de la révélation objective extérieure à laquelle elle correspond, nous serions aussi exposés à une rêverie visionnaire, que nous l'étions dans le cas précédent à une rêverie sentimentale.

Concluons donc. La lumière surnaturelle contenue dans la grâce de la foi, comme l'union que donne la grâce avec les objets de la foi et par laquelle nous vivons dans ces objets et ces objets vivent en nous, servent, et sont même nécessaires à nous familiariser avec les mystères, à rendre vivante et concrète la conception morte et artificielle possible à la raison seule, mais elles ne nous en donnent pas une vision proprement dite. Cette lumière n'est qu'une lueur dans la nuit de notre raison, l'aube du jour de la contemplation ; elle ne nous conduit sûrement que si nous nous attachons par la foi au guide divin qui nous révèle ce qu'il a vu lui-même. Ce lien, il est vrai, nous donne avec les objets surnaturels un contact qui se saisit parfois puissamment de nous et nous remplit de délices ; mais seule la foi, dans laquelle nous recevons ces objets de Dieu lui-même, nous en donne dans l'obscurité d'ici-bas une possession sûre et ferme.

La foi n'est supprimée que par la lumière de gloire ; dans celle-ci nous n'avons plus besoin de l'adhésion à la parole de Dieu, car Dieu y répand en nous la lumière dans laquelle lui-même voit et de la plénitude de laquelle il parle ; nous recevant dans son sein, source et centre de tous les mystères, il nous met avec ceux-ci dans le rapport le plus immédiat et le plus réel.

La lumière et la vie de la grâce étant une anticipation de

la lumière de gloire et de la vie divine, on peut dire qu'elles forment et animent d'une façon parfaite et vivante, non seulement la raison naturelle, mais encore la foi surnaturelle ; elles déposent dans la foi, obscure en soi, une anticipation de la vision future. La foi ne puise pas le principe de cette vie dans la raison, mais à la source divine dont elle provient elle-même. Elle apporte ce principe du sein de lumières de la divinité, pour abreuver la raison d'une lumière surnaturelle, après l'avoir formellement fécondée de la certitude des choses surnaturelles.

Ce principe en effet consiste en deux des sept dons du Saint-Esprit, qui tous, à un degré plus ou moins grand, accompagnent au moins la foi vivante des justifiés et sont destinés à parfaire les vertus théologales ; ce sont *les dons d'intelligence (intellectus) et de sagesse (sapientia)* [1]. Il consiste dans le don d'intelligence, pour autant que celui-ci affine surnaturellement notre œil afin de lui faire pénétrer et saisir les vérités de la foi d'une façon claire et distincte ; dans le don de sagesse, pour autant que celui-ci, grâce à l'unité affective et à la parenté avec les objets surnaturels contenues dans la charité, nous donne un certain sens ou goût spirituel qui facilite le jugement dans ce domaine [2].

Cette perspicacité et ce goût surnaturels viennent les pre-

1. * Sur les dons du Saint-Esprit, cf. *Les Merveilles de la grâce divine*, l. III, chap. VIII ; A. GARDEIL, O. P., dans *Dict. de théol. cath.*, IV, 1911, col. 1728-1781.

2. Sur le don d'intelligence, cf. saint THOMAS, *In III*, dist. 35, q. 2, a. 2, quaestiunc. 1 ss. ; II, II, q. 8 tout entière, etc. Il s'étend sur le don de sagesse *In III*, dist. 35, q. 35, a. 1 et encore mieux, II, II, q. 45 en entier, surtout a. 2 : « Il faut répondre que, comme nous l'avons dit plus haut, la sagesse comporte une certaine rectitude de jugement en conformité avec les jugements divins. La rectitude du jugement peut se présenter de deux manières. D'abord dans un usage parfait de la raison, ensuite dans une certaine connaturalité avec les choses dont il faut juger ; c'est ainsi que, dans ce qui concerne la chasteté, celui-là juge d'une manière droite par la raison, qui est instruit dans la science morale ; mais celui qui a l'habitus de la chasteté juge de ses objets par une certaine connaturalité avec eux. Avoir un jugement droit au sujet des choses divines par l'investigation de la raison relève de la sagesse, pour autant qu'elle est une vertu intellectuelle. Mais en avoir un jugement droit selon une certaine connaturalité avec elles, relève de la sagesse pour autant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Ainsi, DENYS (*De divin. nom.*, chap. II) dit que Jérothée est parfait dans les choses divines, non seulement parce qu'il les apprend mais aussi parce qu'il les subit. Une telle assimilation de sentiments ou connaturalité avec les choses divines est opérée par la charité, qui nous unit à Dieu selon ce qui est dit *I Cor.*, VI : *celui qui s'attache à Dieu est un Esprit avec lui.* Ainsi donc la sagesse, qui est un don, a sa cause, c'est-à-dire la charité, dans la volonté,

miers parmi les dons du Saint-Esprit. Ils donnent aux âmes simples, mais pures et aimant Dieu, cette clairvoyance et cette sûreté instinctives dans les problèmes les plus élevés de la théologie, qui souvent étonnent le savant et le remplissent d'admiration. Ce sont eux aussi qui guident le plus sûrement et le plus rapidement la raison du savant dans le domaine du surnaturel, qui pénètrent sa pensée et sa parole de cette onction céleste qui est si réconfortante chez les saints docteurs de l'Église.

§ 109

RAPPORTS GÉNÉRAUX DE LA RAISON ET DE LA FOI DANS LA CONSTRUCTION DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

LA RAISON EST INFÉRIEURE À LA FOI ET LUI EST SUBORDONNÉE DANS LE DOMAINE DE CELLE-CI. CETTE DÉPENDANCE NE SUPPRIME PAS LA LIBERTÉ DE LA RAISON, MAIS L'ÉLÈVE À UN NIVEAU SUPÉRIEUR. LE RAPPORT ENTRE LA FOI ET LA RAISON SE REPRÉSENTE MIEUX COMME UN RAPPORT CONJUGAL. LE PLUS BEL IDÉAL DE CETTE UNION EST CELLE DE LA VIERGE ET DU SAINT-ESPRIT. ON PEUT SOUS UN AUTRE ASPECT REGARDER L'HOMME-DIEU COMME LE TYPE DE L'UNION ENTRE LA RAISON ET LA FOI.

D'après ce que nous venons de dire, on se représentera sans peine les rapports généraux des facteurs qui collaborent à la connaissance théologique, c'est-à-dire la raison et la foi. Nous touchons ici à l'objet des vives controverses qui se sont

mais son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, comme nous l'avons montré plus haut. »

Le don de science devrait, à proprement parler, relever également de ce chapitre ; mais il ne contient que le degré inférieur de l'*intellectus* ou de la *sapientia*. Sur le rapport de ces dons avec la foi, saint THOMAS dit, II, II, q. 4, a. 8, ad 3 : « Au troisième point il faut répondre que la perfection de l'intelligence et de la science dépasse la connaissance de la foi quant à la manifestation plus grande, non quant à une adhésion plus sûre ; car toute la certitude de l'intelligence et de la science, pour autant que ce sont des dons, procède de la certitude de la foi, tout comme la certitude des conclusions procède de la certitude des principes. »

* Sur le développement de la vie surnaturelle dans notre âme par les vertus théologales, les vertus infuses et en particulier les dons du Saint-Esprit, cf. *Les Merveilles de la Grâce divine*, l. III ; la *Dogmatique* de l'auteur, l. VI, § 295 b.

allumées ces derniers temps au sujet de la sentence : *philosophiam esse ancillam theologiae*[1].

La forme imagée de cette sentence à elle seule a déjà donné lieu à de nombreux malentendus, qui ne peuvent être évités que par une détermination précise de son sens. Nous croyons que, à de nombreux points de vue, cette image représente de façon concrète le vrai rapport entre la philosophie et la théologie. Mais elle doit être complétée par une autre image qui présente ce rapport d'une manière plus profonde et plus universelle, et éloigne en même temps ce que la première peut avoir de dur ou de déplaisant. En développant ainsi notre conception, nous approfondirons ce problème et l'éclairerons par deux analogies qui, tirées des profondeurs de l'essence objective du christianisme, contiennent, non un symbole naturel, mais les idéals surnaturels selon lesquels le rapport est constitué effectivement.

Il faut remarquer avant tout qu'ici la philosophie et la théologie ne sont pas comparées d'après l'espèce et l'étendue de leurs objets respectifs, ni même subjectivement comme la somme des connaissances exactes acquises par le développement de leurs principes de connaissance respectifs. Sous ces deux aspects elles ont entre elles un rapport statique et non dynamique, alors que le dernier rapport seul est exprimé dans la sentence susdite. Il s'agit plutôt du rapport des deux principes de connaissance, la raison naturelle et la foi surnaturelle, ainsi que des activités respectives qui constituent la théologie et la philosophie comme sciences subjectives. Ceci étant supposé, il est facile de déterminer dans quelle mesure la philosophie est la servante de la théologie, ou plutôt la raison celle de la foi.

1. * En 1856 J. CLEMENS (1815-1862), l'un des premiers « néo-scolastiques » allemands, avait défendu une thèse sur ce sujet à Munster *(De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio)*. Kuhn l'attaqua avec véhémence, revendiquant l'autonomie complète de la raison en matière philosophique. La controverse se poursuivit pendant plusieurs années ; après la mort de Clemens, un autre néo-scolastique, von Schätzler la reprit contre Kuhn. Scheeben avait déjà proposé un point de vue irénique et conciliant dans le *Katholik : Ueber den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben*, 1863, I, p. 641-665 et II, p. 267-300. Cf. également sur ce problème F. HETTINGER, *Der Organismus der Universitätswissenschaften und die Stellung der Theologie in demselben*, *ib.*, 1862, I, p. 1-40 et 129-177.

En premier lieu, la raison naturelle est inférieure en dignité et en puissance à la foi ; elle lui est notablement inférieure tant dans la portée que dans la sûreté de sa lumière. La foi s'étend aussi loin que la communication de la science divine ; quand elle s'appuie surnaturellement sur cette dernière, elle participe de son infaillibilité ; bref, elle représente la raison divine en face de la raison humaine. Cette opposition entre la raison et la foi ne contient pas encore formellement l'idée d'une subordination positive de la première à la seconde ; mais elle conditionne cette subordination, qui en découle dès que la raison et la foi sont mises en rapport réel entre elles.

C'est ce qui a lieu quand l'homme est appelé à la foi et la reçoit effectivement en lui. Dans ce cas, *la raison entre au service de la foi comme d'un principe supérieur sous la dépendance duquel elle doit travailler ; elle en devient la servante.*

La raison devra servir la foi d'une double manière, d'abord en lui préparant une place dans l'âme, ensuite, en donnant à l'âme et en développant en elle la compréhension de son contenu ; elle servira la connaissance théologique comme une connaissance supérieure, en contribuant à l'établir dans son principe comme dans son développement. Sous le premier aspect elle est *praeambula*, sous le second *pedisequa* de la foi.

Comme *praeambula* elle précède la foi en pénétrant l'ordre naturel des choses sur lequel s'élève l'ordre surnaturel connu par la foi ; dans l'ordre naturel elle puisera les représentations qui, transformées par l'analogie, lui serviront à comprendre l'ordre surnaturel. Elle précède encore la foi pour persuader l'âme de la réalité et de la crédibilité de la Révélation surnaturelle, et donc de la légitimité et du caractère obligatoire de la foi à cette Révélation. En vertu de cette vocation à la foi, la raison ne travaille plus seulement pour elle-même dans l'investigation des choses naturelles, elle travaille également pour élever un trône à la foi et pour faire servir sa science naturelle comme un miroir de la connaissance supérieure que lui communique la foi. En vertu de la même vocation, la raison distinguera ensuite les faits par lesquels la Révélation se présente à elle, elle les examinera à fond et ouvrira ainsi à la foi la porte de l'âme. Elle ne l'y introduira pas, il est vrai ; la foi n'est introduite dans l'âme et placée

sur son trône que par la volonté libre surélevée par la grâce.

A partir de ce moment la raison est appelée à servir la foi comme *pedisequa*, pour lui permettre de déployer toute la richesse de son contenu. Elle doit s'efforcer de contribuer au développement de la foi autant qu'au sien propre, car l'objet de la foi est infiniment plus digne et plus élevé que celui de la raison et contient tout ce que celle-ci désire de sa nature sans pouvoir l'atteindre par elle-même. La raison mettra ses notions naturelles à la disposition de la foi, elle cherchera à rendre les objets de celle-ci plus clairs en déterminant la mesure où ses notions peuvent être appliquées par l'analogie. Elle appliquera également ses facultés naturelles combinatoires et ses facultés discursives à découvrir la connexion entre les vérités de la foi ainsi que leur fondement l'une par l'autre, et à développer chacune d'elles sous tous ses aspects et dans toute la richesse de ses conséquences.

C'est ainsi que la raison doit servir la foi et travailler pour elle. En se consacrant à cette tâche supérieure elle ne perd évidemment pas le droit de travailler pour elle-même ; elle le perd d'autant moins que ce n'est que par un développement poussé de ses propres facultés qu'elle peut servir la foi de façon parfaite. Encore beaucoup moins perd-elle la faculté physique d'exercer comme auparavant son activité naturelle ou de dominer son domaine propre ; au contraire, par sa destination supérieure elle reçoit une faculté nouvelle ; jointe à la foi elle devient capable de s'élever au-dessus de son domaine naturel ; elle n'est donc pas dégradée par cette affectation, mais ennoblie, tout comme le citoyen qui entre au service de l'État.

En travaillant pour la foi, la raison devient dépendante d'elle dans son activité, d'abord parce que toute cause dépend du but auquel son activité est ordonnée, ensuite parce que, dans l'exercice de son activité, *la raison est influencée et dirigée par la foi.* La seconde dépendance suit logiquement la première. En effet, celui qui s'engage à travailler en vue d'un but déterminé doit régler sa manière d'agir de façon à atteindre ce but ; il ne peut en aucune façon le mettre en danger. Une servante engagée au service d'un maître doit, en premier lieu, omettre tout ce qui est contraire à ses intérêts, et ensuite,

faire, selon la volonté de ce maître et non selon la sienne, tout ce qui peut contribuer à l'avantage du maître.

La raison engagée au service de la foi ne peut porter, même sur son propre domaine, aucun jugement contraire à la foi, qui supprimerait la foi par l'impossibilité psychologique de deux jugements simultanés contradictoires. Ensuite, quand elle exerce son activité dans le domaine spécifique de la foi, elle doit prendre la foi pour base et pour mesure, car ce n'est qu'ainsi qu'elle peut réellement travailler à la développer. Sans s'appuyer sur la foi elle ne peut arriver à des conclusions sûres ; sans se tenir au critère du donné révélé elle ne peut déterminer la possibilité d'application analogique des notions naturelles, ni se faire une représentation exacte des objets surnaturels. Elle doit prendre la foi comme point de départ de ses déductions, et la base fournie par la foi comme le modèle d'après lequel elle transformera ses notions propres ; c'est ainsi que, d'une double manière, elle doit travailler en dépendance de la foi.

Il est clair cependant que cette dépendance ne supprime pas sa liberté et son autonomie naturelles ; elle lui donne plutôt une liberté supérieure, elle la place à un point de vue plus élevé, bien que la raison ne puisse se maintenir à ce point de vue que soutenue par la foi. Une activité supérieure lui est ouverte, à laquelle la foi seule l'autorise, sans que pour cela son activité naturelle soit restreinte ou ne puisse plus être exercée qu'avec l'autorisation de la foi. Seul est réprimé l'abus de cet exercice ; il est défendu désormais à la raison d'avancer des erreurs contre la foi et par conséquent d'admettre le mensonge pour la vérité. La liberté, l'autonomie véritable de la raison, c'est-à-dire la liberté de connaître dans sa lumière propre la vérité pure et claire, lui est au contraire assurée quand la foi l'aide à dominer son domaine ; elle lui est assurée d'autant plus que la raison ne se garde plus seulement de porter un jugement contre l'autorité infaillible de la foi, mais qu'elle s'efforce aussi de faire du donné révélé l'objectif de ses recherches et découvre d'autant plus facilement la vérité. Bref, *la domination de la foi sur la raison*, d'une part, *fait régner la foi à côté de la raison dans le domaine de cette dernière, où la foi garantit, soutient et accroît la liberté*

naturelle et la domination propre de la raison, d'autre part, *fait régner la raison à côté de la foi dans le domaine surnaturel de celle-ci*, domaine où la raison ne possédait aucun pouvoir par elle-même et ne reçoit d'ailleurs jamais qu'un pouvoir subordonné.

Nulle part ne se vérifie mieux la profonde vérité de cette parole : *servire Deo regnare est*. Car la domination de la foi n'est au fond rien d'autre que la domination de la raison divine qui, dans la foi, prend possession de notre âme ; si la raison s'incline devant les exigences de la foi et la suit respectueusement, celle-ci assure sa domination sur les vérités naturelles et lui permet de dominer en outre les vérités surnaturelles, même si cette domination reste subordonnée. A fortiori s'applique ici la parole du Sauveur: *Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité, et la vérité elle-même vous délivrera*[1]. La vérité divine que nous embrassons immuablement dans la foi peut et doit préserver la raison de toute erreur contraire à la foi, elle doit la pousser à diriger sans déviation ses recherches vers la vérité et à ne pas se laisser tromper par de fausses lueurs. Notre plus grande liberté, c'est la liberté des enfants de Dieu que nous donne le Fils de Dieu[2] ; la plus grande liberté de notre raison, c'est celle qui, l'élevant au-dessus de ses limites naturelles, lui fait, non seulement vaincre l'erreur, mais prendre son essor sur les ailes de la foi, jusqu'aux cimes les plus cachées de la vérité.

On peut donc considérer la raison comme exerçant son activité au profit de la foi ou comme dépendant de la foi dans son activité. Sous ces deux rapports, sa soumission n'est pas celle d'une esclave qui ne conserverait aucun droit ni pouvoir ; la domination de la foi n'est pas celle d'un tyran à qui Dieu aurait dit, comme autrefois Pharaon à Joseph : *Sans ton ordre, personne dans le pays d'Égypte n'étendra le pied ou la main*[3]. La subordination n'est pas même celle d'un domestique ordinaire, c'est celle d'un sujet privilégié et ennobli au service particulier de son souverain. Cette subordination est d'autant moins servile qu'elle ne peut naître et exister effectivement

1. * *Jean*, VIII, 32.
2. * Cf. *Gal.*, IV, 31
3. * *Gen.*, XLI, 44.

que pour autant que la raison la reconnaît librement et que la volonté y adhère[1].

FOI/RAISON

RAPPORT CONJUGAL

Le rapport devient incomparablement plus profond et plus universel, il est exprimé d'une façon beaucoup plus noble quand nous le désignons comme un rapport conjugal. La conservation, l'achèvement, l'élévation de la liberté naturelle de la raison, qui ne sont pas exprimés immédiatement dans le rapport de subordination, sont soulignés ici aussi explicitement que la soumission de la raison à la foi, car la femme également doit reconnaître dans l'homme son chef et son maître, surtout quand, par sa naissance, elle est d'une condition inférieure à celle de l'homme et qu'elle n'a été appelée à cette union que par sa bienveillance. Cette conception correspond également aux rapports généraux entre la nature et la grâce ou Dieu, auteur de la grâce, ainsi que nous l'avons déjà exposé plusieurs fois[2] ; ce n'est qu'une application particulière de ces rapports à la lumière de la nature, la raison, et à la lumière de la grâce qui opère par la foi. Enfin, elle nous donne une idée plus exacte de l'union, de la fusion

1. On pourrait peut-être conclure de ceci que ce n'est pas seulement la raison qui est la servante de la foi, mais encore la foi qui est servante de la raison, puisqu'elle ne peut exister et travailler que dans une certaine dépendance de celle-ci, et qu'elle sert à lui procurer un certain avantage. Mais cette conception est déjà exclue par la définition du rapport que nous avons donnée plus haut. Ce n'est pas toute espèce de dépendance qui fonde un rapport de subordination. Une chose supérieure peut dépendre d'une chose inférieure et avoir besoin de ses services ; la chose inférieure est souvent, de sa nature, une condition de la supérieure. Un roi dépend de ses sujets parce qu'il ne pourrait, par lui-même, garder et diriger son royaume ; la ménagère dépend de sa servante, parce que, sans celle-ci, elle ne pourrait diriger le ménage. La connaissance théologique, pour autant qu'elle nous est possible en cette vie, dépend de l'activité de la raison et de la connaissance philosophique, parce que, sans ces dernières, la foi ne pourrait faire son apparition, un développement de la connaissance reposant sur la foi ne pourrait être acquis. Mais il ne s'ensuit pas, et il n'est jamais venu à l'idée d'un être raisonnable d'en conclure que pour cela la théologie est la servante de la philosophie ; la théologie reste une chose supérieure à la philosophie, et, ce dont elle a besoin de la part de celle-ci, elle en prend possession comme d'une chose qui lui appartient *iure proprio*. Encore moins la chose supérieure est-elle subordonnée à la chose inférieure quand elle travaille pour elle ou lui rend service. Toute chose supérieure peut procurer de l'avantage à une chose inférieure, possédant plus de richesses et de puissance que celle-ci. Dieu lui-même, l'Être suprême, sert ses créatures pour autant qu'il leur apporte des avantages, sans que pour cela il se subordonne à elles. Si donc la foi apporte des avantages à la philosophie et si elle la sert, elle est cependant loin d'en être la servante.

2. * Cf. p. 380.

interne, de la collaboration intime et réelle entre la raison et la foi dans la génération de leur produit commun, la connaissance théologique, ce que la première image, où nous trouvions uniquement des rapports moraux entre deux personnes, ne nous donnait pas.

Bien que d'une dignité inégale, les deux lumières sont néanmoins similaires pour autant qu'elles jaillissent de la même source, le sein de la sagesse divine ; elles peuvent aussi s'unir de nouveau le plus intimement. Elles *doivent* s'unir pour se compléter et se soutenir mutuellement, surtout quand il s'agit d'élaborer la connaissance théologique des mystères de Dieu dont la raison est capable de sa nature, connaissance dans laquelle se réalisent son désir le plus intime, ses aspirations les plus hautes. Il est impossible à la raison d'engendrer cette connaissance sans le germe fécondant de la foi qui lui en communiquera les principes et le critère notionnel, et la rendra apte à collaborer effectivement avec cette connaissance par la lumière de la grâce, bref, qui lui imprimera le contenu et la loi de cette connaissance et l'alimentera en elle.

Sans la raison, la foi, de son côté, ne peut pas développer son contenu ; elle doit déposer celui-ci au sein de la raison, l'y laisser germer et se développer. La raison est réceptive vis-à-vis de la foi, mais elle reçoit pour revêtir et développer en elle ce qu'elle reçoit.

Dans l'élaboration de la connaissance théologique, la raison et la foi apparaissent donc fondues ensemble en un seul principe, travaillant l'une dans l'autre et l'une par l'autre ; la raison apparaît donc réellement comme l'épouse de la foi. Elle est tirée de sa bassesse naturelle et unie mystérieusement à la lumière divine de la foi ; cette union ne se réalise que si la raison reconnaît par elle-même la dignité et les droits de la foi et accepte volontairement celle-ci ; non seulement dans sa nature, mais même dans la forme de sa réalisation, cette union doit être conçue comme un mariage

Il est clair que par cette alliance la raison est attachée et soumise à la foi ; cette soumission est la conséquence essentielle de l'alliance, le corrélatif naturel du don de la foi à la raison, de l'élévation de celle-ci à l'union avec la première. La raison doit être soumise en premier lieu à la foi dans leur activité commune en domaine théologique ; elle doit s'y consacrer tout entière au service de la foi, et recevoir d'elle le principe et la loi de son action. Elle ne peut pas non plus se conduire dans son propre domaine comme si elle était tout à fait indépendante ; elle ne peut pas y porter de jugement contraire à la foi, elle s'efforcera, même ici, de suivre la voie tracée par la sagesse supérieure de celle-ci. Elle ne peut plus désormais *se considérer comme isolée, parce qu'en fait elle n'est plus seule* ; encore beaucoup moins peut-elle regarder la limitation de sa liberté abstraite comme un malheur, puisque la jouissance de sa vraie liberté n'en est pas gênée, mais au contraire assurée et favorisée.

Tout comme l'union de la nature avec la grâce en général, celle de la raison avec la foi dans la science théologique *a son idéal le plus beau et le plus élevé dans l'union de l'être humain le plus noble et le plus pur, la Vierge des vierges, avec le Saint-Esprit, union par laquelle celle-ci devenait la mère de la Sagesse personnelle incarnée.*

Marie, épouse du Saint-Esprit, conçoit la Parole personnelle de la sagesse éternelle, lui donne de sa chair *dans son sein*, forme *dans son sein* et sous l'action du Saint-Esprit la chair animée par celui-ci et la présente au monde, corporelle et visible. La raison, unie dans la foi au même Esprit par grâce, reçoit en elle, à la lumière de cette foi, la vérité contenue dans la parole divine, lui donne dans son sein les éléments nécessaires pour la représenter intellectuellement, l'habille pour ainsi dire des formes de ses représentations naturelles, la rendant par là concevable et la faisant sienne. La raison ne reflète pas la vérité divine dans sa grandeur et dans sa gloire divines ; elle ne la reflétera ainsi que dans la lumière de gloire ; mais là aussi elle ne le fera que par sa réceptivité à cette lumière et par son aptitude à être transfigurée par elle. Marie revêtit la Sagesse personnelle du Fils de Dieu de l'enveloppe sans éclat de la *forma servi* ; ce n'est que plus tard que cette *forma servi* devint une *forma Dei*, non par anéantissement, mais par transfiguration. Ici-bas, la raison humaine doit revêtir la vérité divine d'un vêtement d'humilité ; ce n'est que plus tard qu'elle verra tomber le voile et contemplera le divin sans intermédiaire et dans tout son éclat.

La vocation à la maternité divine incluait pour Marie la plus haute dignité et faisait de l'humble servante la reine de l'univers. Il n'existe pas pour la raison de plus grande distinction que d'être appelée à collaborer avec la foi pour engendrer la connaissance théologique ; cette collaboration la tire de sa bassesse naturelle et l'élève à la plus haute noblesse. Marie s'élevait à la dignité de Mère de Dieu par l'obéissance ; comme une humble servante du Seigneur, elle répondait à l'invitation de son divin époux, et elle conservait dans cette dignité l'humilité de la servante. La raison ne peut recevoir en elle la foi que si elle reconnaît humblement les droits de la Révélation et se soumet à l'appel de Dieu ; et dans son union avec la foi elle restera toujours consciente de sa soumission à la foi. Avec l'humilité d'une servante, non seulement elle ne contredira pas la foi, il faudra encore que, se méfiant d'elle-même, elle se confie volontiers à la direction infaillible de celle-ci. Mais la dignité de l'épouse rend cette obéissance noble et libératrice ; ce n'est pas une obéissance imposée par la subordination sévère à un maître, elle jaillit d'un dévouement affectueux, réponse tout indiquée à la condescendance si honorable du maître.

Que celui qui serait froissé de la sentence : *philosophiam esse ancillam theologiae*, pense à la servante du Seigneur et à la valeur de son humilité ; qu'il songe à celle qui, sommet de la grandeur et de la dignité humaines devant la divinité, a réalisé la première, par sa soumission humble comme par sa grâce unique, le lien parfait de l'humain avec le divin.

FOI/RAISON LE CHRIST (2 natures)

L'Homme-Dieu lui-même serait donc moins à considérer comme le type des rapports entre la raison et la foi, que comme celui de leur produit commun, de la connaissance théologique ; nous y reviendrons plus loin[1]. Mais on peut aussi regarder *l'Homme-Dieu*, *composé de deux principes d'activité*, la nature divine et la nature humaine, *comme le type des rapports entre nos deux principes de connaissance, la raison et la foi.*

Nous ne trouverons pas ici, il est vrai, l'un des éléments primordiaux du mariage, l'union libre des deux facteurs, la nature humaine du Christ n'ayant jamais existé en dehors

1. * Au § 110.

du Verbe. A première vue d'ailleurs, l'indépendance de la nature humaine du Christ paraît absorbée dans la personne du Verbe ; elle l'est en effet, pour autant que l'on entend par là son indépendance hypostatique. Mais la raison et la foi ne jouissent pas non plus d'indépendance hypostatique ; elles appartiennent au même sujet. Leur différence et leurs rapports peuvent donc être concrétisés par cette comparaison sous un aspect qui n'est pas mis en lumière par les autres analogies.

Malgré l'union hypostatique, les deux natures du Christ coexistent sans se mélanger, comme une nature supérieure et une nature inférieure, formant ensemble le Christ entier. Dans le croyant la foi et la raison existent l'une à côté de l'autre sans se mélanger, comme les principes des deux sciences les plus élevées, la philosophie et la théologie, qui, ensemble, font posséder à leur sujet le domaine de connaissance le plus élevé. — a

A cause de son intégrité, la nature humaine du Christ conserve par elle-même et pour elle-même sa vertu et son activité propres. La raison, unie à la foi dans le même sujet, les conserve également ; la raison garde toujours le droit et le pouvoir de connaître par ses principes propres les vérités qui se trouvent dans la portée de ceux-ci, c'est-à-dire qu'elle garde le droit de faire de la philosophie pure. — b

Cependant, à cause de son union avec le Logos, la nature humaine du Christ n'exerce pas son activité propre comme si elle était seule ; elle doit se conformer à la nature et à la volonté divines. La raison du chrétien ne philosophera pas non plus sans réserve, mais restera conforme à la foi dans son activité philosophique. — c

Dans les activités que la nature humaine du Christ ne peut pas accomplir par son propre pouvoir, elle doit, non seulement se conformer à la nature divine, mais servir d'instrument à l'activité de celle-ci. Ici les deux natures agissent l'une dans l'autre et l'une par l'autre ; c'est ce qu'on appelle l'*action théandrique*. D'une manière semblable la raison doit exercer son activité dans et par la foi quand il s'agit d'élaborer, non la connaissance purement philosophique, mais la connaissance théologique. — d

Affirmera-t-on qu'à cause de l'harmonie et de l'union nécessaires entre les deux natures du Christ, la liberté naturelle

de la nature humaine est atteinte, qu'elle n'est pas plutôt élevée et transfigurée? Affirmera-t-on que l'activité de la nature humaine cesse d'être une activité vraiment humaine, quand elle opère ce qui lui est propre, par elle-même mais en conformité avec la nature divine? Pourquoi alors la liberté naturelle de la raison se perdrait-elle, quand celle-ci cherche et garde la vérité en harmonie avec la foi, et établit la connaissance des vérités surnaturelles de concert avec elle? Pourquoi cesserait-elle d'agir d'une manière purement et réellement philosophique lorsque, dans le développement et l'exposé des principes déposés en elle par Dieu, elle cherche à rester en accord avec la sagesse divine manifestée de façon certaine par la foi? Et même si cette activité ne pouvait être purement philosophique, la raison devrait-elle s'isoler entièrement de la foi même dans le domaine où elle lui est unie?

Les diverses images naturelles et les analogies tirées de l'essence la plus intime du christianisme se complètent pour nous présenter les rapports de la raison et de la foi comme gardant la plus sévère distinction dans l'unité, l'autonomie nécessaire des deux facteurs dans la subordination, comme fondant leur union sur leur distinction même et réalisant dans la subordination de l'élément inférieur à l'élément supérieur la plus belle élévation du premier.

§ 110

LA THÉOLOGIE, SAGESSE A LA FOIS HUMAINE ET DIVINE, IMAGE DE LA SAGESSE PERSONNELLE INCARNÉE DE DIEU

DU POINT DE VUE OBJECTIF, LA THÉOLOGIE EST LA SCIENCE LA PLUS UNIVERSELLE ET LA PLUS ÉLEVÉE. DU POINT DE VUE SUBJECTIF ELLE EST LA SCIENCE LA PLUS SIMPLE, LA PLUS SURE ET LA MIEUX FONDÉE. LA THÉOLOGIE EST LA SAGESSE PAR EXCELLENCE. LA SAGESSE PERSONNELLE INCARNÉE DE DIEU ET A LA FOIS LA SOURCE, L'IDÉAL ET L'OBJET DE CETTE SAGESSE HUMANO-DIVINE QU'EST LA THÉOLOGIE.

Il nous reste à envisager la position, vis-à-vis des disciplines rationnelles pures, de la théologie elle-même comme la science élaborée de la foi ou comme la science subjective qui fait l'objet de nos efforts, et à la comparer avec ces disciplines

sous l'aspect de leur valeur scientifique. Ce que nous avons déjà dit nous permet d'être très bref ici. Voyons d'abord à quel degré la théologie réalise les conditions dont dépend la perfection absolue et relative d'une science.

Ces conditions sont en partie objectives et en partie subjectives.

Si nous considérons la science du point de vue *objectif*, sa perfection consiste à avoir un objet qui soit en même temps aussi *universel*, aussi *homogène* et aussi *élevé* que possible. Un système est d'autant plus parfait que les objets qui en relèvent sont plus nombreux et plus élevés, que leur unité est plus intime et l'ordre qui les unit plus grand. L'unité de la science ne consiste pas nécessairement dans l'unité du principe de connaissance dont on peut déduire toutes les vérités comme des conclusions.

L'unité du principe de connaissance appartient à la perfection subjective de la science; elle ne se présente chez les hommes dans aucune science exacte (par exemple la physique, l'histoire naturelle, la psychologie), ni même en philosophie si celle-ci ne veut se mouvoir dans des formules abstraites et devenir tout à fait infructueuse.

Quant aux conditions objectives essentielles, elles se rencontrent de la manière la plus parfaite dans l'objet de la théologie; la théologie comprend *toutes choses* au ciel et sur la terre, les choses naturelles comme les choses surnaturelles, bien qu'elle n'envisage les premières qu'en rapport avec les secondes. Elle comprend donc les choses *les plus élevées*. Elle considère, d'une part, l'unité la plus haute et la plus simple, la nature divine, d'autre part, toutes choses pour autant qu'elles sont unies à Dieu d'une manière si intime que, selon la profonde parole de l'Apôtre, Dieu est tout en tout[1]. Son contenu est par excellence l'unité surnaturelle des personnes divines entre elles, et l'unité, imitée de cet idéal insoupçonné à la raison, de toutes les créatures avec Dieu et entre elles. Objectivement donc, par la nature de son objet, la théologie est la science la plus universelle, la plus homogène et la plus élevée qui soit.

1. * *I Cor.*, XV, 28.

La perfection subjective d'une science n'est autre que la perfection de la connaissance par laquelle nous en possédons le système objectif. Elle dépend surtout de trois conditions : *que les diverses vérités puissent être unies logiquement, et réduites à des principes aussi peu nombreux que possible ; que les principes eux-mêmes soient sûrs, ou évidents ; que les principes de connaissance coïncident avec les principes ou les fondements réels du système*. Ces trois conditions rendent la connaissance aussi *simple*, aussi *sûre* et aussi *fondée* que possible.

Si on ne peut jamais exiger que tout ce qu'on connaît d'une science soit réduit à un principe unique, il appartient cependant à la perfection de cette science que les vérités soient réduites *à des prémisses et à des conclusions aussi peu nombreuses que possible*, et que puisse être établie de la sorte *une unité formelle et subjective*. C'est ce qui a lieu en théologie non moins qu'en philosophie. Que l'on consulte la Somme théologique de saint Thomas. Il fait précéder presque chaque série de vérités surnaturelles d'une vérité de foi unique, dont il déduit avec une logique mathématique, comme d'une prémisse, toutes les vérités qui concernent un objet. C'est ainsi qu'il fait précéder sa doctrine sur la Trinité de cette proposition empruntée à la Révélation : en Dieu il y a des processions réelles[1]. Il conclut de là dans un enchaînement magistral à toute la série de ces vérités merveilleuses que la Révélation et la théologie nous ont fait connaître sur ce sujet. Dans la Iª IIªᵉ, il part de la destination surnaturelle de l'homme à la vision béatifique pour exposer scientifiquement toutes les vérités relatives au mouvement surnaturel de l'homme vers Dieu, basant sur ce fondement toute la théorie des vertus méritoires, de la loi surnaturelle et de la grâce.

La théologie paraît inférieure aux autres sciences parce que les principes et les dogmes dont elle part ne sont pas connus avec évidence, mais seulement admis par la foi. Nous avons déjà examiné ce problème[2]. Si nous ne connaissons pas avec évidence les principes de la théologie, mais devons les croire, c'est à cause de la grandeur surnaturelle même de ces principes, non de leur incertitude ou de leur manque de vraisemblance. Dieu seul peut connaître ces principes de

1. * I, q. 27 ss. Cf. 34.
2. * Au § 105.

façon claire et évidente par sa lumière naturelle ; nous ne pourrons les connaître de cette façon que par la lumière de gloire. Mais déjà maintenant nous en avons une *certitude* plus grande que des principes de la philosophie, et si, dans la possession d'une science, la certitude des principes importe autant que leur évidence, nous pouvons dire qu'en théologie une certitude infiniment plus grande compense suffisamment le manque d'évidence.

Plus encore que de l'évidence des principes ou de la connexion formelle des conclusions avec les principes, la valeur d'une science dépend de la connaissance des diverses vérités *par leurs causes objectives, surtout leurs causes dernières*. Ceci n'est pas le cas en philosophie, où la raison monte des effets à la cause pour revenir ensuite aux premiers. Seule la philosophie transcendantale avait la prétention d'être indépendante de la connaissance des effets dans la connaissance des causes ; elle voulait transcender la connaissance des effets et pénétrer directement la cause, afin de contempler à partir d'elle les effets. Ce qui est impossible à la philosophie, la théologie le peut par la grâce de Dieu ; la théologie est la vraie science transcendantale, synthétique, dans la perfection la plus haute possible pour nous. Dieu seul connaît directement par lui-même la cause suprême de toutes choses, sa propre essence ; il voit comment tout en procède par sa volonté libre. Il communique cette connaissance aux bienheureux par la lumière de gloire ; il leur fait contempler immédiatement son essence et, en elle, tous les autres objets de la théologie et même de la philosophie. La foi ne nous donne pas, il est vrai, une connaissance de vision ; elle nous donne cependant une connaissance basée sur la vision divine, une anticipation de la vision des bienheureux. Par la foi, nous connaissons immédiatement Dieu, cause suprême, sa toute-puissance ainsi que le dessein selon lequel il agit à l'extérieur. Nous dominons tout le domaine des vérités théologiques à partir de leur centre, ce qui n'est vrai pour aucune autre science (sauf tout au plus les mathématiques abstraites), et nous dominons les choses naturelles pour autant que celles-ci, comme nous l'avons expliqué plus haut[1], sont également éclairées par la Révélation surnaturelle.

1. * P. 744.

Nous ne connaissons pas l'essence, la puissance, la bonté et le plan divins d'une façon claire, par contemplation. La connaissance de la communication et de l'activité de Dieu ne signifie pas non plus une compréhension claire de celles-ci. Dieu nous révèle l'enchaînement de tout l'ordre naturel et surnaturel avec sa cause, surtout *finale et idéale* ; à partir des fins et des idéals suprêmes que Dieu poursuit dans son dessein, nous pouvons conclure, sinon à toutes les particularités, du moins aux chaînons principaux de l'ordre surnaturel.

Les buts et les idéals de Dieu, comme en général tout ce qui concerne le dessein et la réalisation de son action, proviennent de l'essence divine elle-même. Par cette essence, telle que nous la propose la Révélation, nous comprenons comment et pourquoi Dieu a ordonné les desseins de sa sagesse et de sa bonté de telle façon et non pas de telle autre. La foi nous fait ainsi remonter aux *rationes aeternae* de toutes choses, aux causes qui renferment la source ainsi que le but et la mesure de la contruction merveilleuse de l'univers.

La foi qui, à première vue, paraît supprimer la science, nous met en possession de la science la plus élevée ; par elle, suivant dans son vol d'aigle l'évangéliste théologien, nous participons à la science divine, nous transcendons toutes les créatures pour reposer dans leur cause dernière, et pour contempler de là toutes choses dans leur harmonie et leur unité parfaites[1].

La théologie n'est donc pas seulement, de façon générale, une science ; c'est la plus élevée et la plus précieuse de toutes les sciences ; comme *sagesse (sapientia) par excellence*, sagesse divine, elle dépasse infiniment toutes les sciences *(scientiae)* humaines.

Les conditions de sa perfection particulière sont en effet celles que l'on pose habituellement comme conditions à la

1. Le plus bel exemple d'un traité de la théologie, où tout est expliqué méthodiquement par les propriétés et les desseins du *primum principium omnium rerum*, c'est le *Breviloquium* de saint BONAVENTURE, par la réédition duquel M. von Hefele s'est acquis un grand mérite.
* C. VON HEFELE (1809-1893), le futur évêque de Rottenbourg, alors professeur à Tubingue, célèbre par sa grande *Histoire des conciles*. Son édition du *Breviloquium* parut à Tubingue en 1861.

sagesse. Elle s'occupe en premier lieu, non des choses créées, mais des choses divines, de Dieu ; elle ne s'occupe des choses créées que pour autant qu'elles entrent en rapport avec Dieu, pour autant qu'elles procèdent de lui, lui sont unies et servent à sa glorification. En Dieu lui-même, la théologie étudie en premier lieu les mystères les plus intimes de son essence, et en dehors de Dieu principalement l'extension desproductions trinitaires et l'entrée de la créature dans l'unité trinitaire. Elle juge et connaît tout d'après les principes les plus élevés et les plus sûrs, d'après les causes les plus profondes et les plus cachées, d'après les fins les plus hautes ; elle ne regarde les créatures que sous l'angle des *rationes aeternae*, du plan éternel de Dieu, et de leur destination à l'éternité divine. Elle montre enfin à celui qui la pratique la destinée suprême qui l'attend lui-même, ainsi que le chemin qui y conduit, et lui fait organiser sa vie et ses actions de la façon la plus sage. Elle lui montre le bien suprême qui le fera jouir d'une félicité sans bornes et lui en fait déjà goûter en quelque sorte ici-bas la douceur céleste. Elle est donc, comme nulle autre, une *sapida scientia*.

Au fond, elle n'est tout cela que parce qu'elle jaillit de la source de toute sagesse, de la sagesse divine, comme un rayon direct et pur. Vis-à-vis des autres sciences qui ne constituent qu'une sagesse humaine elle peut et doit être appelée *une sagesse divine*.

Fille de la raison naturelle, au sein de laquelle elle est conçue et formée et dont elle naît, elle ne renie pas sa conception et sa naissance terrestres ; elle reste *une science vraiment humaine*, tout comme le Fils de Dieu, né d'une femme, est vraiment homme. Le Fils de Marie, non conçu d'une semence humaine, mais descendu du ciel dans son sein, est un Homme-Dieu ; il dépasse infiniment en dignité, non seulement tous les autres enfants des hommes, mais encore sa mère elle-même. La théologie, engendrée au sein de la raison par la lumière divine, n'est pas une science ni une sagesse purement humaine, mais *une sagesse et une science humano-divine ;* comme une reine céleste, elle dépasse toutes les autres sciences et les engage à son service avec la raison elle-même dont elle est née.

Il existe une analogie et une parenté frappantes entre la théologie, sagesse divine infusée dans l'homme et prenant pour ainsi dire en lui une forme humaine, et la Sagesse personnelle incarnée de Dieu dans le Christ.

L'incarnation de la Sagesse personnelle est, en premier lieu, *la source* qui nous communique la sagesse divine, selon la parole de l'Apôtre : *Le Christ nous est devenu sagesse de la part de Dieu*[1]. Assumant notre chair, la Sagesse personnelle de Dieu a déposé en elle *tous les trésors de la sagesse et de la science divines*[2], afin de les répandre de là sur toute chair, nous manifestant dans la foi, par sa parole extérieure et par son illumination intérieure, la plénitude de sa propre science. Par la foi nous recevons en nous la Sagesse personnelle incarnée. Celle-ci habite désormais dans notre cœur, elle devient par sa présence comme le soleil de notre âme ; répandant sa lumière, excitant et soutenant notre activité personnelle, elle engendre en nous une sagesse humano-divine, reflet de sa propre essence ; vivant elle-même dans son reflet, la Sagesse personnelle de Dieu renaît dans nos cœurs par ce reflet ; elle nous est incorporée et devient, d'une manière mystérieusement grandiose, notre sagesse.

Quand elle nous communique la sagesse divine, la Sagesse personnelle incarnée prolonge pour ainsi dire son incarnation ; elle constitue aussi *l'idéal* de notre sagesse divine quant à son origine et à son essence. Par l'Incarnation Dieu a envoyé la Sagesse personnelle dans la nature humaine pour qu'elle s'unisse hypostatiquement à celle-ci ; il envoie *du haut du ciel dans les âmes saintes cette Sagesse qui l'assiste près de son trône*[1], afin qu'elle rayonne dans ces âmes par la grâce et par la foi et qu'elle les remplisse de sa propre lumière. La Sagesse personnelle a assumé une chair et un sang humains dans le sein de Marie, les glorifiant par sa propre vertu divine ; elle prend ici une chair et un sang humains au sein de notre âme, dans nos pensées et dans nos représentations humaines, les pénétrant et les transfigurant par sa lumière supérieure, se concrétisant elle-même en elles et nous gratifiant ainsi de toutes ses richesses.

1. *I Cor.*, I, 30.
2. *Col.*, II, 3.
3. * *Sag.*, IX, 4 et 10.

Ici-bas néanmoins, la Sagesse divine demeure invisible sous ce vêtement extérieur, de même qu'elle le restait dans la chair unie à la divinité mais non encore parfaitement transfigurée par elle avant la résurrection. Nous pouvons déjà, il est vrai, goûter la douceur de l'Esprit de la Sagesse divine ; ce n'est cependant qu'un faible avant-goût, qui ne supprime pas la nostalgie de la vision claire, pas plus que la vision béatifique de l'humanité du Christ ne supprimait sa passibilité. Notre sagesse théologique reste entachée de la faiblesse de notre nature humaine, tout comme le Christ était chargé de la faiblesse de la chair. Elle ne sera entièrement divine que lorsque la faiblesse de la nature sera, non seulement fécondée et abreuvée, mais entièrement absorbée par la lumière divine. Alors seulement l'Esprit doux et aimable de la Sagesse divine nous pénétrera de toute son amabilité et nous rassasiera du fleuve de ses délices, de même que la Sagesse incarnée ne nous a envoyé cet Esprit qu'après la résurrection et la transfiguration de son corps.

En troisième lieu enfin, la Sagesse incarnée est *le premier but et l'objet*, *le centre* autour duquel se meut la sagesse que développe la théologie. L'Homme-Dieu est la révélation objective la plus réelle et la plus grandiose de Dieu, et le point central sinon la racine de tout le système des vérités chrétiennes. La théologie se base sur la partie visible de l'Homme-Dieu pour remonter à sa gloire invisible et à celle de son Père ; elle redescend ensuite afin de poursuivre la formation et l'achèvement de son corps mystique. D'une part, *Dieu fait luire sa lumière dans nos cœurs pour nous faire connaître sa gloire dans la face du Christ Jésus*[1], c'est-à-dire dans la forme humaine visible de l'image invisible du Père ; d'autre part, *la sagesse du mystère du Christ*[2] et des *richesses insondables* qu'il renferme, richesses dans l'effusion desquelles *se manifeste la sagesse multiforme de Dieu*, constitue le résumé de toute la sagesse théologique.

Le centre objectif, la racine et le sommet de tout l'ordre surnaturel, c'est, il est vrai, le Dieu trinitaire, ou le sein du Père éternel, d'où le Christ lui-même procède et où il retourne

1. *II Cor.*, IV, 6.
2. *Éph.*, III, 4 ss.

avec son corps mystique. Mais aussi longtemps que nous ne sommes pas entrés nous-mêmes, avec le Christ, dans le sein du Père éternel, aussi longtemps que nous devons contempler l'invisible à travers le visible, le Christ lui-même forme dans son apparition humaine le chemin par lequel nous devons nous élever à la hauteur de l'invisible, et notre connaissance théologique qui est en même temps humaine et divine doit s'attacher à l'aspect humain du Christ pour s'élever ensuite à son aspect divin, à son union avec le Père.

Notre sagesse théologique est liée de toutes parts à la Sagesse personnelle incarnée de Dieu ; elle lui est proportionnée et reçoit d'elle sa signature particulière, humano-divine. Subjectivement comme objectivement, c'est la science spécifiquement chrétienne, la science du grand mystère du Christ, jaillie de l'onction et de l'illumination divines. Elle est méprisée par le monde à cause de la forme humble sous laquelle elle se présente et de l'obscurité énigmatique dans laquelle nous apparaissent ses objets. Elle est méconnue tout comme le Fils de Dieu était méconnu quand il s'humiliait sous la forme du serviteur jusqu'à la mort de la croix ; comme la croix du Christ elle apparaît à la sagesse hautaine des hommes folie et faiblesse [1]. Mais *la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes* [2]. C'est pourquoi nous pouvons, dans une sainte fierté, annoncer avec l'Apôtre, à l'encontre de la sagesse de ce monde, *la sagesse de Dieu dans le mystère, sagesse cachée, que Dieu a prédestinée de tout temps à notre gloire* [3]; nous pouvons nous féliciter dans la grâce de Dieu *de la plénitude de compréhension et de connaissance du mystère de Dieu le Père et du Christ Jésus, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science, par qui nous sommes remplis intérieurement* [4]. Le chrétien éclairé ne doit envier, pour la clarté, la profondeur et la plénitude de la connaissance, que les bienheureux du ciel. La même foi par laquelle nous anticipons leur vision nous donne l'assurance que son imperfection et son obscurité disparaîtront, si, comme elle nous l'enseigne,

1. *I Cor.*, I, 23-24.
2. *I Cor.*, I, 25.
3. *I Cor.*, II, 7.
4. *Col.*, II, 2, 3, 10.

nous tendons fidèlement jusqu'à la fin vers son objet divin. Elle est, dans notre intelligence, le prophète qui annonce la manifestation parfaite des mystères de Dieu [1], l'étoile du matin de l'éternité [2], le pain de notre enfance dans le royaume de Dieu, qui nous nourrit jusqu'à l'âge parfait de la sagesse du Christ [3]. Puisse la charité de Saint-Esprit qui ne cessera jamais [4], qui forme le lien entre le temps et l'éternité, entre le ciel et la terre, entre le désir nostalgique et la contemplation bienheureuse, la charité *qui dépasse la connaissance* [5] et qui nous plonge déjà dans les profondeurs du cœur de Dieu, nous porter dans son ardeur céleste jusqu'au sein du *Père des lumières* [6], afin que nous le contemplions face-à-face avec son Fils, *et lui soyons semblables, le connaissant tel qu'il est* [7] *et tels que nous sommes connus par lui* [8].

---

1. * Cf. *I Cor.*, XIII, 9-12.
2. * Cf. *IIe ép. de Pierre*, I, 19.
3. * Cf. *Éph.*, IV, 13.
4. * Cf. *I Cor.*, XIII, 8.
5. * Cf. *I Cor.*, XIII, 2.
6. * Cf. *Jac.*, I, 17.
7. * Cf. *Ie ép. de Jean*, III, 2.
8. * Cf. *I Cor.*, XIII, 12.

Sur la théologie comme science voir encore Y. CONGAR, O. P., *Théologie*, dans *Dict. de théol. cath.*, XV, Paris, 1943-1946, col. 341-502 ; M. D. CHENU O. P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950 et *La théologie est-elle une science?* Paris, 1957 ; PIE XII, encyclique *Humani generis* du 12 août 1950.

TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRE I

LE MYSTÈRE DU CHRISTIANISME EN GÉNÉRAL

CHAPITRE II

LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

A. OBSCURITÉ DU MYSTÈRE

B. ASPECT LUMINEUX DU MYSTÈRE. DÉVELOPPEMENT SYSTÉMATIQUE SUR LA BASE DE LA FOI.

C. UNION DE LA LUMIÈRE ET DE L'OBSCURITÉ DANS LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE

D. LA SIGNIFICATION DU MYSTÈRE DE LA TRINITÉ

D. L'HOMME-DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LE GENRE HUMAIN ET AVEC L'UNIVERS

E. POSITION ET SIGNIFICATION MYSTIQUES DE L'HOMME-DIEU COMME MÉDIATEUR ENTRE LA TRINITÉ ET LE MONDE

F. L'ACTIVITÉ DE L'HOMME-DIEU DANS L'EXÉCUTION DE SON ÉCONOMIE DIVINE

CHAPITRE VI

LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE

CHAPITRE VII

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE ET DE SES SACREMENTS

CHAPITRE VIII

LE MYSTÈRE DE LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE

CHAPITRE IX

LE MYSTÈRE DE LA GLORIFICATION ET DES FINS DERNIÈRES

CHAPITRE X

LE MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION

CHAPITRE XI

LA SCIENCE DES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME OU LA THÉOLOGIE

VOCABULAIRE TECHNIQUE

Acception : Fassung.
accident : Akzidenz.
achèvement : Vollendung.
acte : Akt, Tat *(actus)*.
action : Aktion, Einfluss, Einwirkung, Handlung, Wirken, Wirksamkeit.
activité : Tätigkeit *(actio)*, Wirksamkeit.
actualité : Aktualität.
actuel : aktuell, wirklich.
actuer : aktuieren.
adéquat : kongruent.
adhésion : Anschluss.
affection : Affekt *(affectus)*.
agilité : Agilität *(agilitas)*.
agir : wirken.
amour : Liebe *(amor)*.
analogie : Analogie.
analogique : analog.
analogue : analog, Analogon.
anéantissement : Vernichtung.
anticipation : Vorausnahme.
antitype : Antitypus.
appel : Berufung, Ruf.
*appellation :*Benennung,Bezeichnung
appropriation : Appropriation, Aneignung.
aptitude : Befähigung, Tüchtigkeit.
argument : Argument.
arrhes : *arrha.*
aspect : Seite.
assimilation : Assimilation, Verähnlichung.
attribuer : beilegen, zuschreiben.
attribut : Eigenschaft, Prädikat.
auteur : Urheber.
autonome : selbständig.
aversion : Abgewandtheit *(aversio)*, Abkehr, Abneigung, Abwendung.
base : Basis, Boden, Grundlage, Unterlage.
bassesse : Niedrigkeit.
béatification : Beseligung.
béatitude : Seligkeit.
besoin : Bedürfnis.
bonheur : Glück.
but : Ziel, Zweck.
cadeau : Geschenk.
captivité : Gefangenschaft.
caractère : Charakter, Merkmal.
cause : Ursache *(causa, ratio)*, Grund.
caution : Bürgschaft.
certitude : Gewissheit, Sicherheit.
charité : Liebe *(caritas)*.
châtiment : Strafe.
choix : Wahl.
cognoscibilité : Erkennbarkeit.
cohésion : Zusammenhang.
collaboration : Kooperation, Mitwirkung.
communauté : Gemeinsamkeit, Gemeinschaft.
communicabilité : Mitteilbarkeit.
communication : Mitteilung, Vermittlung.
communion : Gemeinschaft, Kommunion *(communio)*.
complément : Komplement.
composition : Zusammensetzung.
compréhensibilité : Begreiflichkeit.
compréhension : Verständnis *(intellectus)*.
concept : Begriff.
conceptibilité : Denkbarkeit.
conception : Auffassung, Erfassung.
concevable : denkbar.
concevoir : auffassen, denken, fassen.
conclusion : Folgerung, Schluss, Schlussfolgerung.
concrétiser : veranschaulichen.
condescendance : Huld.
condition : Ausstattung, Bedingung, Beschaffenheit, Voraussetzung.
conduite : Führung.
configuration : Konfiguration.
conformation : Gleichbildung, Konformierung.
conforme : gleichförmig, konform.
conformité : Gleichförmigkeit.
confusion : Verwechslung, Verworrenheit.
conjonction : Zusammenhang.
connaissable : erkennbar.
connaissance : Erkenntnis, Wissen.
connexion : Verbindung, Zusammenhang.
consécration : Weihe, Widmung.
considération : Betrachtung.
constitution : Kinstitution.

consumer : verzehren.
contact : Berührung.
contemplation : Anschauung, Betrachtung.
contradiction : Widerspruch.
contre-pied : Widerspiel.
convenance : Angemessenheit, Konvenienz.
conversion : Bekehrung, Hingewandtheit, Hinwendung, Konversion, Wandlung *(conversio)*.
corollaire : Folgerung.
corporalité : Leiblichkeit.
corruptibilité : Korruptibilität.
corruption. Verderben.
coupable : verschuldet.
création : Erschöpfung, Schöpfung.
créature : Geschöpf, Kreatur.
crédibilité : Glaubwürdigkeit.
critère : Kriterium, Massstab.
croyable : glaubhaft.
culpabilité : Sündhaftigkeit, Verschuldung.
déchéance : Verfall.
décision : Entscheidung, Entschluss.
décret : Entschluss, Ratschluss.
déduction : Ableitung, Deduktion, Schluss.
défaut : Mangel.
défection : Abfall.
définition : Bezeichnung.
déiforme : gottförmig.
délégation : Vollmacht.
démoniaque : dämonisch.
déploiement : Entfaltung.
dépositaire, Depositar.
députation : Bestellung, Deputation.
désignation : Bezeichnung.
dessein : Plan *(consilium)*, Vorsatz *(propositum)*.
destination : Bestimmung, Destination.
destinée : Bestimmung.
détenteur : Inhaber.
détermination : Determination, Bestimmung.
dette : Schuld, Sündenschuld *(reatus)*.
développement : Entwicklung.
différence : Unterschied, Verschiedenheit.
discussion : Erörterung.
dispensation : Spendung.
disposition : Aufgelegtheit, Beschaffenheit, Disposition, Verfügung.
dissemblance : Unähnlichkeit.
distinction : Unterschied, Unterscheidung.
divers : einzeln.
divinisation : Vergöttlichung.
domaine : Gebiet.

domination : Herrschaft.
don : Gabe.
donabilité : Schenkbarkeit *(donabilitas)*.
dotation : Ausstattung.
droit : Anspruch.
dualité : Zweiheit.
échange : Vertauschung.
éclat : Abglanz, Glanz.
effacement : Vernichtung.
effectif : wirklich.
effet : Auswirkung, Wirkung.
efficacité : Wirksamkeit.
effusion : Ausfluss, Ausgiessung, Erguss, Spendung.
élection : Auserwählung *(electio)*.
élément : Bestandteil, Element, Moment.
élévation : Erhabenheit, Erhebung.
empreinte : Abdruck, Eindruck, Gepräge.
enchaînement : Zusammenhang.
engagement : Verpfändung.
engendrer : erzeugen, zeugen.
entrée : Einkehr.
épithète : Beiwort.
épreuve : Prüfung.
espèce : Gestalt, Spezies *(species)*.
esprit : Geist.
essence : Wesen, Wesenheit.
essentiel : wesentlich.
état : Zustand.
étendue : Ausdehnung, Umfang.
être : Sein, Wesen.
évidence : Evidenz.
évident : selbstverständlich.
exact : genau, richtig.
examen : Prüfung.
exécution : Ausführung.
exemplaire : Exemplar.
exemple : Muster.
exemption : Freiheit.
exercice : Betätigung, Uebung.
existence : Bestand, Dasein, Existenz, Sein, Wirklichkeit.
expiation : Sühne.
explication : Aufschluss.
exploitation : Verwertung.
exposé : Darlegung.
expression : Ausdruck, Ausprägung.
extension : Ausbreitung, Erweiterung.
facteur : Faktor.
faculté : Kraft, Vermögen.
fait : Wirklichkeit.
faute : Fehler, Frevel, Verschuldung *(culpa)*.
fécondité : Fruchtbarkeit.
ferment : Ferment.
figure : Bild, Figur.

fin : Ende, Ziel, Zweck.
fonction : Funktion.
fondation : Fundament.
fondement : Begründung, Fundament, Grund *(fundamentum)*.
force : Kraft, Stärke.
forme : Form, Gestalt.
formule : Form, Formel.
foyer : Brennpunkt.
fusion : Verschmelzung.
gage : Pfand *(pignus)*.
garantie : Bürgschaft.
génération : Zeugung.
genre : Geschlecht *(genus)*.
gloire : Herrlichkeit.
glorification : Verherrlichung, Verklärung.
glorifier : verherrlichen.
harmonie : Harmonie, Uebereinstimmung.
holocauste : Brandopfer.
hommage : Huldigung.
humiliation : Erniedrigung.
hyperphysique : hyperphysisch.
hypostase : Hypostase.
idéal : ideal, ideell.
idée : Idee.
identité : Identität.
illumination : Einstrahlung, Erleuchtung.
image, Abbild, Abdruck, Bild, Ebenbild
imitation : Nachahmung, Nachbild, Nachbildung.
immutabilité : Unveränderlichkeit.
immutation : Immutation, Umwandlung.
impassibilité : Leidenslosigkeit *(impassibilitas)*.
impeccabilité : Unsündlichkeit.
impétratoire : impetratorisch.
importance : Geltung.
impression : Abdruck, Ausprägung, Eindruck *(impressio)*.
imprimer : einprägen.
impulsion : Antrieb, Impuls, Triebkraft.
imputation : Zurechnung.
inaccessibilité : Unerfasslichkeit, Unerreichbarkeit.
inaccessible : unerreichbar, unzugänglich.
inclination : Hinneigung, Neigung, Streben, Trieb.
incompréhensibilité : Unbegreiflichkeit.
inconcevable : undenkbar.
inconditionné : unbedingt.
incorporation : Eingliederung, Einverleibung, Inkorporation.

incorruptibilité : Inkorruptibilität *(incorruptibilitas)*.
incrédulité : Unglaube.
indémonstrabilité : Indemonstrabilität, Unbeweisbarkeit.
indépendant : selbständig.
induction : Induktion.
infaillibilité : Infallibilität, Untrüglichkeit.
infinité : Unendlichkeit.
influence : Einfluss, Einwirkung.
infusion : Eingiessung,
injure : Unbill *(iniuria)*.
inspiration : Einhauchung.
institution : Einrichtung, Institut.
instrument : Agens, Werkzeug.
insuffler : einhauchen.
intégrant : integrierend.
intégrité : Integrität, Unversehrtheit.
intellectuel : intellektuel.
intelligence : Auffassungskraft, Erkenntniskraft, Intelligenz, Verstand *(intellectus)*.
introduction : Einführung.
irrationalité : Irrationalität.
irrationnel : unvernünftig.
jouissance : Genuss.
jugement : Einsicht, Urteil.
justesse : Richtigkeit.
justice : Gerechtigkeit *(iustitia)*.
justification : Motivierung, Rechtfertigung.
latreutique : latreutisch.
lenteur : Trägheit.
libéralité : Freigebigkeit.
lien : Band.
limite : Grenze.
lourdeur : Krassität.
malice : Malignität, Bosheit.
manière : Weise.
manifestation : Bezeugung, Offenbarung.
matérialité : Materialität.
médiateur : Vermittler.
médiation : Mittlerschaft, Vermittlung.
mélange : Vermischung.
merveille : Wunder.
mesure : Massstab.
méthode : Verfahren.
miracle : Wunder.
mission : Sendung.
mobile : Beweggrund.
mobilité : Beweglichkeit.
mode : Art, Form, Modus, Weg, Weise.
modèle : Vorbild.
mot : Wort.
moteur : Beweger *(motor)*.
motif : Grund, Motiv.

motion : Bewegung.
mouvement : Bewegung, Regung.
multiplicité : Vielfältigkeit.
mutabilité : Wandelbarkeit.
mutation : Verwandlung, Wandlung.
mystère : Geheimnis, Mysterium.
mystérieux : geheimnisvoll, mysteriös
mystique : mystisch.
néant : Unwesen.
nécessité : Notwendigkeit.
nom : Name.
notion : Begriff, Idee, Notion.
noyau : Kern.
objet : Gegenstand, Objekt.
obscurité : Dunkel, Dunkelheit, Verborgenheit.
obtention : Erlangung, Erreichung.
œuvre : Gebild, Werk, Wirkung.
offense : Beleidigung.
offrande : Opfergabe.
opération : Operation, Wirkung.
opérer : bewirken, wirken.
opinion : Ansicht, Meinung.
opportunité : Zweckmässigkeit.
opposition : Gegensatz.
ordonnance : Ordnung.
ordre : Ordnung.
organisme : Gefüge, Gliederung, Körper, Organismus.
ornement : Ausstattung.
pardon : Nachlassung.
parenté : Verwandtschaft.
parole : Wort.
participation : Teilnahme.
particularité : Besonderkeit, Eigentümlichkeit, Einzelheit.
particulier : eigentümlich.
péché : Sünde.
pendant : Gegenbild.
pensée : Gedanke.
perception : Wahrnehmung.
perfection : Vollendung, Vollkommenheit.
personnalité : Persöhnlichkeit.
perversion : Verderben, Verderbnis, Verdorbenheit, Verkehrung.
perversité : Verkehrtheit *(pravitas)*.
phénomène : Erscheinung.
point de vue : Rücksicht.
portée : Tragweite.
position : Stellung.
possesseur : Besitzer, Inhaber.
possibilité : Möglichkeit.
potentialité : Potentialität.
pourvoir : ausstatten.
pouvoir : Gewalt, Macht, Vermögen.
prévision : Voraussicht.
prédestination : Prädestination, Vorherbestimmung.
prédéterminatianiste : prädeterminatianistisch.
prédétermination : Prädetermination.
prédéterminisme : Prädeterminismus.
prédilection : Vorliebe.
prescience : Präscienz.
prétention : Anspruch.
preuve : Bewährung, Beweis.
principe : Grundsatz, Princip.
principiel : prinzipiell.
privation : Privation.
privilège : Vorzug.
procession : Ausgang, Hervorgehen, Prozession.
processus : Prozess, Vorgang.
productivité : Produktivität.
production : Hervorbringung, Produktion.
produit : Ezeugnis, Produkt.
profanation : Schendung.
prolongement : Erweiterung, Fortführung, Fortsetzung.
propagation : Fortpflanzung, Verbreitung *(propagatio)*.
propriétaire : Eigentümer.
propriété : Besitz, Besitztum, Eigenschaft, Eigentum, Proprietät, *(proprietas)*.
puissance : Kraft, Macht, Potenz.
qualité : Beschaffenheit, Qualität.
rasse : Geschlecht.
racine : Wurzel.
raison : Vernunft *(ratio)*.
ramification : Abzweigung, Verzweigung.
rapport : Beziehung, Bezug, Rapport.
ratification : Bestätigung, Ratifikation.
rationnel : vernünftig.
rayonnement : Ausstrahlung, Einstrahlung.
réaction : Reaktion, Rückwirkung.
réalisation : Auswirkung, Durchführung, Erfüllung, Verwirklichung, Vollziehung.
réalité : Realität, Wesenheit, Wirklichkeit.
réception : Empfang.
réceptivité : Empfänglichkeit.
recouvrement : Zudeckung.
rectitude : Tüchtigkeit.
rédemption : Erlösung.
réel : real, reell, wirklich.
reflet : Abglanz, Reflex.
régénération : Wiedergeburt.
règne : Herrschaft.
remède : Heilmittel.
remise : Nachlassung.
rémission : Verzeihung.

rémunérateur : Vergelter.
rénovation : Erneuerung.
renversement : Verkehrung.
représentation : Darstellung, Vorstellung.
représenter : darstellen, repräsentieren, vorstellen.
reproduction : Nachbildung.
reproduire : nachbilden, reproduzieren.
respect : Achtung.
responsabilité : Haftbarkeit, Verantwortung, Verantwortlichkeit.
*ressemblance :*Aehnlichkeit,Gleichnis.
restaurateur : restauratorisch.
résumé : Inbegriff.
rétablissement : Wiederherstellung.
révélation : Offenbarung.
royaume : Reich.
sacramentalité : Sakramentalität.
sacrifice : Opfer, Opferung.
sagesse : Weisheit *(sapientia)*.
sainteté : Heiligkeit *(sanctitas)*.
sanctification : Heiligung.
sanction : Sanktion.
satisfaction : Genugtuung.
sceau : Siegel.
secours : Aushilfe.
semblable : ähnlich.
sens : Sinn.
sensible : sinnlich.
sensitif : sinnlich.
sensualité : Sinnlichkeit.
sentiment : Gefühl, Gesinnung.
séparation : Ausscheidung.
sexe : Geschlecht.
signature : Signatur *(signatio)*.
signification : Bedeutung.
similitude : Gleichnis.
simplicité : Einfachkeit.
société : Gesellschaft.
souffle : Anhauchung, Aspiration *(adspiratio)*, Hauch, Odem *(spiritus)*.
souillure : Befleckung.
soupçonner : ahnen.
soupir : Seufzer *(suspirium)*.
source : Born, Quelle.
soutien : Rückhalt.
souveraineté : Herrschaft.
spiration : Hauchung, Spiration.
spirer : anhauchen, spirieren *(spirare)*.
spiritualisation : Vergeistigung.
spiritualité : Geistigkeit.
subsistance : Subsistenz *(subsistentia)*.
subsister : subsistieren.
substance : Substanz.
substantialité : Substantialität.
substantiel : substantiell, substanzial, wesenhaft.
substrat : Substrat.
subtilité : Subtilität *(subtilitas)*.
sujet : Gegenstand, Subjekt, Träger.
suppléant : Supplement.
supposition : Voraussetzung.
suppôt : Suppositum *(suppositum)*, Träger.
suppression : Aufhebung.
supra-rationalité : Superrationalität, Uebervernünftigkeit.
supra-rationnel : superrational, übervernünftig.
surnaturaliste : supernaturalistisch.
surnaturalité : Uebernaturlichkeit.
symbole : Sinnbild, Symbol.
système : System.
tache : Fleck.
témoignage : Zeugnis, Bezeugung.
tendance : Tendenz.
terme : Ausdruck, Bezeichung, Name, Produkt, Terminus, Ziel.
transfert : Uebertragung.
transfiguration : Verklärung.
transformation : Transformation, Umförmung, Umwandlung, Verwandlung, Wandlung.
transgression : Uebertretung.
transmettre : überpflanzen, übertragen.
transmission : Uebertragung.
type : Typus, Urbild, Urtypus, Vorbild.
ultra-mystique : ultramystisch.
union : Bund, Einheit, Verbindung, Vereinigung, Vermählung.
unité : Einheit.
valeur : Wert.
véhicule : Vehikel.
verbe : Wort.
vertu : Kraft, Tugend.
victime : Schlachtopfer.
vision : Anschauung *(visio)*.
vocation : Beruf, Berufung, Erwählung.
voie : Weg.
vraisemblance : Wahrscheinlichkeit.

TABLE DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

TABLE DES AUTEURS

TABLE DES MATIÈRES

C. — UNION DE LA LUMIÈRE ET DE L'OBSCURITÉ DANS LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE

D. — LA SIGNIFICATION DU MYSTÈRE DE LA TRINITÉ

E. — LES MISSIONS DES PERSONNES DIVINES

APPENDICES

CHAPITRE III

LE MYSTÈRE DE DIEU DANS LA CRÉATION ORIGINELLE

CHAPITRE IV

LE MYSTÈRE DU PÉCHÉ EN GÉNÉRAL ET DU PÉCHÉ ORIGINEL EN PARTICULIER

CHAPITRE V

LE MYSTÈRE DE L'HOMME-DIEU ET DE SON ÉCONOMIE

A. — CONTENU SURNATUREL ET INCOMPRÉHENSIBLE DU MYSTÈRE DE L'HOMME DIEU

B. — L'EXISTENCE DE L'HOMME-DIEU DÉPASSE ÉGALEMENT NOTRE RAISON

C. — L'HOMME-DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LA TRINITÉ

D. — L'HOMME-DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LE GENRE HUMAIN ET AVEC L'UNIVERS

E. — POSITION ET SIGNIFICATION MYSTIQUES DE L'HOMME-DIEU COMME MÉDIATEUR ENTRE LA TRINITÉ ET LE MONDE

F. — L'ACTIVITÉ DE L'HOMME-DIEU DANS L'EXÉCUTION DE SON ÉCONOMIE DIVINE

CHAPITRE VI

LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE

CHAPITRE VII

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE ET DE SES SACREMENTS

CHAPITRE VIII

LE MYSTÈRE DE LA JUSTIFICATION CHRÉTIENNE

CHAPITRE IX

LE MYSTÈRE DE LA GLORIFICATION ET DES FINS DERNIÈRES

CHAPITRE X

LE MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION

CHAPITRE XI

LA SCIENCE DES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME OU LA THÉOLOGIE

Imprimé en Belgique.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SAINT-AUGUSTIN
A BRUGES, LE 17 MARS 1959
POUR LES ÉDITIONS
DESCLÉE DE BROUWER